

RELATION ALS VERGLEICH

STUDIEN UND TEXTE ZUR GEISTESGESCHICHTE DES MITTELALTERS

BEGRÜNDET VON

JOSEF KOCH

WEITERGEFÜHRT VON

PAUL WILPERT UND ALBERT ZIMMERMANN

HERAUSGEGEBEN VON

JAN A. AERTSEN

IN ZUSAMMENARBEIT MIT

TZOTCHO BOIADJIEV, MARK D. JORDAN
UND ANDREAS SPEER (MANAGING EDITOR)

BAND XLIII

RELATION ALS VERGLEICH



RELATION ALS VERGLEICH

*Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext
seines Denkens und der Scholastik*

VON

ROLF SCHÖNBERGER



E.J. BRILL
LEIDEN · NEW YORK · KÖLN
1994

70 / 17484

70/CE 297 + 5365

The paper in this book meets the guidelines for permanence and durability of the Committee on Production Guidelines for Book Longevity of the Council on Library Resources.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schönberger, Rolf.

Relation als Vergleich : die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik / von Rolf Schönberger.

p. cm. — (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters ; Bd. 43)

Includes bibliographical references and indexes.

ISBN 9004098542 (alk. paper)

1. Buridan, Jean, 1300-1358. 2. Scholasticism. I. Title.

II. Series.

B765.B844S36 1994

111—dc20

94-4097

CIP

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Schönberger, Rolf:

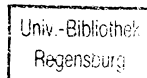
Relation als Vergleich : die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik / Rolf Schönberger. — Leiden ; New York ; Köln : Brill, 1994

(Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters ; Bd. 43)

Zugl.: München, Univ., Habil.-Schr., 1990

ISBN 90-04-09854-2

NE: GT



ISSN 0169-8125

ISBN 90 04 09854 2

© Copyright 1994 by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

*Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by E.J. Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910
Dancers MA 01923, USA.
Fees are subject to change.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

GLIEDERUNG

| | |
|---------------|----|
| Vorwort | ix |
|---------------|----|

TEIL I

ZU PERSON UND THEMA DER UNTERSUCHUNG

| | |
|--|----|
| 1. Kapitel: Zur Bedeutung des Johannes Buridan | 3 |
| 1. Einschätzungen Buridans in der Forschung | 3 |
| 2. Die Kohärenz als durchgängiges Interpretationsproblem | 13 |
| aa) species sensibilis | 15 |
| bb) suppositio naturalis | 15 |
| cc) Teleologie-Kritik und Finalismus | 17 |
| 3. Die Uneindeutigkeit von Buridans Nominalismus | 21 |
| 4. Duplex veritas? | 24 |
| 5. Die Psychologisierung der Kohärenzfrage | 26 |
| 2. Kapitel: "Relation" als Philosophisches Problem | 30 |
| 1. Relation als Grundbegriff | 30 |
| 2. Die geschichtliche Stellung der mittelalterlichen Diskussion | 32 |
| 3. Der Begriff der Relation in der Scholastik | 39 |
| 4. Die Anstöße zur Thematisierung in der Scholastik | 43 |

TEIL II

DIE DISKUSSION UM DEN STATUS DER RELATION IN DER SCHOLASTIK

| | |
|---|----|
| 3. Kapitel: Thomas von Aquin | 63 |
| 1. Ansatz und Terminologie der Relationstheorie | 63 |
| 2. Das Kategorienargument | 66 |
| 3. Das Argument aus der Ordnung | 69 |
| 4. Die Seinsart der Relation | 72 |
| 4. Kapitel: Aegidius Romanus | 77 |
| 5. Kapitel: Siger von Brabant | 82 |
| 6. Kapitel: Heinrich von Gent | 87 |

| | |
|---|-----|
| 1. Ansatz und Motive der Relationstheorie bei Heinrich | 87 |
| 2. Relation als Kategorienproblem | 91 |
| 3. Die Relation als modus | 96 |
| 7. Kapitel: Dietrich von Freiberg | 103 |
| 1. Form und Kontext der Thematisierung | 103 |
| 2. Die "wesentlichen" Relationen | 104 |
| 3. Status und Geltungsbereich der Relationen | 108 |
| 8. Kapitel: Meister Eckhart | 117 |
| 1. Einige Sonderprobleme der Relationsdiskussion bei Eckhart | 117 |
| 2. Elemente der Relationstheorie | 118 |
| 3. Thematisierung und faktische Verwendung | 122 |
| 9. Kapitel: Durandus de S. Porciano | 125 |
| 10. Kapitel: Jakob von Viterbo | 132 |
| 1. Die Scholastizität dieser Relationstheorie | 132 |
| 2. Die Statusfrage | 134 |
| 3. Die Sonderstellung der Relation | 140 |
| 11. Kapitel: Petrus Johannes Olivi | 143 |
| 12. Kapitel: Johannes Duns Scotus | 151 |
| 1. Die begrifflichen Klärungen | 151 |
| 2. Die einseitige Relation | 157 |
| 3. Die Statusfrage | 164 |
| 13. Kapitel: Johannes von Jandun | 174 |
| 14. Kapitel: Walter Burley | 183 |
| 1. Relation als Kategorienproblem | 183 |
| 2. Die Realität der Relationen | 186 |
| 15. Kapitel: William Ockham | 190 |
| 1. Der Neuansatz in der Relationstheorie Ockhams ... | 190 |
| 2. Ockhams Konzept der res absoluta | 196 |
| 3. Ockhams Relationstheorie am Beispiel der Ähnlichkeit | 200 |
| 16. Kapitel: Nominalisten Nach Ockham | 207 |
| 1. Crathorn | 207 |
| 2. Adam Wodeham | 214 |
| 3. Robert Holcot | 217 |

| | |
|---|-----|
| 4. Nikolaus von Autrecourt | 219 |
| 17. Kapitel: Gregor von Rimini..... | 224 |
| 1. Zur Bedeutung von Gregors Relationstheorie | 224 |
| 2. Begrifflichkeit und Struktur der Relation | 227 |

TEIL III

BURIDANS RELATIONSTHEORIE IM KONTEXT SEINES DENKENS

| | |
|--|-----|
| 18. Kapitel: Grundzüge der Philosophie Buridans | 239 |
| 1. Buridan als Autor und Lehrer | 239 |
| 2. Buridans Verhältnis zu Aristoteles | 253 |
| a) Zum mittelalterlichen Begriff der Autorität..... | 253 |
| b) Aristoteles als "Autorität" | 261 |
| c) Der Liber sex principiorum | 263 |
| 3. Buridan als Aristoteles-Kommentator | 266 |
| a) Zum mittelalterlichen Begriff des Kommentars .. | 266 |
| b) Aristoteles-Kommentare der Theologen | 267 |
| c) Das Modell-Verständnis von Theorien | 269 |
| d) Ockhams Aristoteles-Kommentare | 271 |
| e) Buridans exegetische Methoden | 279 |
| f) Buridan und Platon | 292 |
| 19. Kapitel: Rationalität und Christlicher Glaube | 296 |
| 1. Grundsätzliche Vorbemerkungen | 296 |
| 2. Der philosophische Gottesbegriff | 298 |
| 3. Der thematische Bezug von Philosophie und Theologie | 304 |
| 4. Das Konzept der methodischen Separation | 305 |
| 5. Konvergenzen | 311 |
| 6. Omnipotentia divina | 315 |
| 7. Die Transformation des Substanzbegriffes | 329 |
| 20. Kapitel: Das Konzept der Metaphysik bei Buridan | 339 |
| 21. Kapitel: Buridans Verständnis des Begriffes Seiend | 353 |
| 22. Kapitel: Relation als Kategorienproblem | 360 |
| 1. Die aristotelische Kategorienlehre in der Scholastik | 360 |
| 2. Buridans Begriff der Kategorie | 363 |
| 3. Die Analyse der sufficientia | 365 |
| 4. Die Frage der Vollständigkeit der Kategorien bei Buridan | 368 |
| 23. Kapitel: Buridans Theorie der Relation | 371 |

| | |
|--|-----|
| 1. Zu Buridans Gewichtung des Problem | 371 |
| 2. Erörterung der Fragestellung | 373 |
| 3. Der Begriff der res absoluta | 375 |
| 4. Der Begriff der dispositio addita | 379 |
| 5. Der systematische und konzeptionelle Kontext | 380 |
| 6. Die Argumentation gegen den Relationenrealismus | 386 |
| 7. Das Argument der Ähnlichkeit | 394 |
| 8. Der Status der Relation | 396 |
| 9. Der Begriff der Relation | 402 |
| 10. Die Einheit der Relationskategorie | 412 |
| 11. Zusammenfassung | 415 |
| 24. Kapitel: Einige Relationen im Einzelnen | 418 |
| 1. Einheit | 418 |
| a) Die numerische Einheit | 418 |
| b) Die Einheit des Satzes | 420 |
| c) Der Begriff des Ganzen | 423 |
| 2. Analogie | 427 |
| a) Analogie als semantisches Problem | 427 |
| b) Attribution als Prinzip der Einheit der Wissenschaft | 430 |
| 3. Identität | 435 |
| 4. Kausalität | 438 |
| 5. Akt und Potenz | 442 |
| Quellenverzeichnis | 448 |
| Verzeichnis der benützten Literatur | 452 |
| Index Locorum | 471 |
| Index Nominum | 479 |
| Index Terminorum | 485 |

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Fassung derjenigen, welche die Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Statistik der Ludwig-Maximilians-Universität München im Jahre 1990 als Habilitationsschrift angenommen hat.

Sie hat sich zum Ziel gesetzt, die Relationstheorie des Johannes Buridan in den Zusammenhang der ausgreifenden scholastischen Diskussion um dieses Problem zu stellen. Die Darstellung dieser Diskussion bleibt hier – unvermeidlicher Weise – eingeschränkt auf ihre wichtigsten „Teilnehmer“. Dabei zeigt sich die merkwürdige Doppelung von sich vielfach wiederholenden Argumenten einerseits, und den sehr grundsätzlich verschiedenen Ansätzen andererseits, auf deren Hintergrund diese Argumente vorgebracht oder entkräftet werden.

Der gegenwärtige Stand der Buridan-Forschung schien es sodann erforderlich zu machen, Buridan nicht bloß als einen weiteren Teilnehmer an dieser Debatte vorzuführen, sondern vielmehr zunächst zu versuchen, ihn über die bislang gängigen Kategorisierungen hinaus als individuelle Gestalt des mittelalterlichen Denkens möglichst plastisch werden zu lassen. Wenn damit den Forschungen auf dem Gebiet der noch immer erstaunlich unübersichtlichen Denkgeschichte des 14. Jahrhunderts ein zusätzlicher Orientierungspunkt und insbesondere der editorischen Bemühung um das gigantische Oeuvre des Johannes Buridan vielleicht sogar ein zusätzlicher Impuls gegeben wäre, dann hätte die Arbeit eines ihrer Hauptziele erreicht.

Aber ungeachtet dessen wollte sie auch für den nicht spezifisch mediaevistischen Fachmann einen – *ut ita dicam* – informativen Charakter haben. Die philosophische Mediaevistik würde sich einer unerschöpflichen Energiequelle begeben, wenn sie glaubte, der Einbeziehung philosophischer Problemlagen anderer Zeiten entraten zu können, um sich stattdessen der ausschließlich historisch interessierten und verfahrenenden Forschung zuzuwenden – und sei dies auch nur Programm.

Arbeiten dieser Anlage verdanken sich vielfältiger Unterstützung, ohne daß es doch möglich ist, dieser Dankeschuld einen angemessenen Ausdruck zu geben. Herrn Prof. Dr. Albert Zimmermann möchte ich sehr herzlich danken für seine Bereitschaft,

dieses Buch in die von ihm herausgegebene Reihe *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* aufzunehmen.

In ganz besondere Weise jedoch möchte ich meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Robert Spaemann, danken. Er hat diese und alle ihr vorausgehenden Arbeiten nicht nur insgesamt ermöglicht, sondern mit dem Zutrauen des Lehrers und dem Wohlwollen des Philosophen auf ganz unvergleichliche Weise gefördert.

München, 17.April 1993

Rolf Schönberger

TEIL I

ZU PERSON UND THEMA DER UNTERSUCHUNG

1. KAPITEL

ZUR BEDEUTUNG DES JOHANNES BURIDAN

1. Einschätzungen Buridans in der Forschung

Propter quod memorandum est dictum viri qui multa vidit, legit atque conscripsit, Buridanum loquor, qui in egregii scripti sui super Ethicam prohemia ingenue fatetur se novis rationibus nunquam adhaesurum quantumcumque apparentibus quoniam ab illis pluries deceptus est; ex antiquorum autem dictis nunquam, praesertim in moralibus.

Mit dieser Mahnung, sich an die traditionellen Lehren in Philosophie und Moral zu halten, verbindet der in seiner Zeit so überaus einflußreiche und als eine Gestalt von erstem Rang geltende Johannes Gerson eine Lobrede auf Johannes Buridanus.¹ Die Mahnung ist in einem Brief enthalten, den er an das Kolleg von Navarra in Paris gerichtet hat, an dem Buridan ohne Unterbrechung seit ca. 1320 und sein wohl berühmtester Schüler Nikolaus von Oresme ein knappes halbes Jahrhundert vor dem Briefdatum über längere Zeit hindurch tätig war. Wenn also zwar das Motiv der Berufung auf Buridan sofort einsichtig ist, so ist doch die Berufung selbst nur dann überzeugend, wenn Buridan darin wiedererkannt werden kann: als jemand, der lange Zeit Vorlesungen gehalten und bemerkenswert viel geschrieben hat, aber offenbar auch etwas zu sagen hatte, weil er viel "gesehen" hat.

Aber selbst abgesehen von der spezifischen Situation zu Beginn des 15. Jahrhunderts und den besonderen Interessen Gersons wäre es relativ leicht, eine stattliche Anzahl bedeutender Elogen auf die Gestalt des Johannes Buridan zu zitieren. Gleichwohl ist nicht zu verkennen, daß Buridan nicht – oder noch nicht – in das historische Bewußtsein als einer der wirkungsreichsten Köpfe der Philosophiegeschichte eingetreten ist. Alle Prognosen einer

¹ ep. 29.4.1408 (oeuvre compl. II p.32); zu Gersons eigener Einstellung: W. Hübener, Der theologisch-philosophische Konservatismus des Jean Gerson, in: Misc. Med. IX, 1974, pp.171–200. Gerson hat im übrigen die Unterscheidung einer theoretischen von einer praktischen Logik, wie sie Buridan zu Beginn seines Ethik-Kommentars vorgebracht hatte (Eth., prooem.; 2ra–b), modifiziert aufgenommen (de duplici logica, III p.58): cf. Z. Kaluza, Le chancelier Gerson et Jérôme de Prague, in: AHDLM 51 (1984), 81–126; hier pp.109–111; 115; idem, Les querelles, p.43 sqq.

zukünftigen Rangeinschätzung sind gewiß aus vielen Gründen sinnlos. Nichtsdestoweniger bedarf es keines weitläufigen Raisonnements, um die Überzeugung zu stützen, daß sich die Einschätzung der historischen wie der philosophischen Bedeutung Buridans nicht nur im Zuge der weiteren Forschung ebenso deutlich konkretisieren wie erhöhen wird.

Dabei läßt sich schnell plausibel machen, daß die Zuwendung des interpretatorischen Interesses zu Johannes Buridan noch für lange Zeit zweigleisig zu verfahren haben wird. Einerseits muß in Betracht gezogen werden, daß gemessen an der gewaltigen literarischen Produktion Buridans prozentual gesehen nur sehr wenig durch die Drucke der frühen Neuzeit und durch einige kleinere Editionen aus der jüngeren Vergangenheit zugänglich geworden ist. Das heißt zum einen, daß eine synoptische Monographie über die Philosophie des Johannes Buridan² noch sehr lange unmöglich sein wird und zum anderen, daß die bis dahin notwendigerweise beschränkte Probleminterpretation von allenfalls mittlerer Größenordnung und nur mit einem Korrekturvorbehalt erfolgen kann. Auf der anderen Seite besagen viele Erfahrungen aus der Forschungsgeschichte, daß daraus nicht geschlossen werden darf, die philosophische Interpretation habe der historisch-kritischen Textforschung solange den Vortritt zu lassen, bis deren Fragen geklärt und der Gesamtbestand des Textmaterials kritisch ediert ist. Denn solche Unternehmen werden ja nur dann in Angriff genommen, wenn durch die philosophisch-systematische Zuwendung ein hinreichendes Interesse geweckt worden ist.

In welchen Hinsichten wird also das Denken Buridans in der bislang vorliegenden mediävistischen Literatur als bedeutend angesehen? Derjenige Gesichtspunkt, welcher die Bedeutung am leichtesten unter Beweis zu stellen vermag, ist der wirkungsgeschichtliche. Zwar sind die Vorläufer-Behauptungen Pierre Duhems hinsichtlich des Zusammenhangs von Buridan und dem Aufkommen der neuzeitlichen Physik in wichtigen Teilen

² Das Buch von A. Ghisalberti, Giovanni Buridano. Dalla metafisica alla fisica, Milano 1975, ist nach der großen literarhistorischen Untersuchung von E. Faral, Jean Buridan: Maître ès arts de l'Université de Paris, in: Hist. litt. de la France, Bd.38, Paris 1949, 462–605, die bisher einzige Monographie zum Denken Buridans. Ghisalberti versucht indes keine Gesamtdarstellung, sondern beschränkt sich weitgehend auf den Metaphysik-Kommentar. Die staunenswerte Arbeit von B. Michael, Johannes Buridan. Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters, Diss. Berlin 1985, bewegt sich ebenfalls fast gänzlich auf der historischen Ebene und löst mit ihren reichen Resultaten Faral ab.

korrigiert worden – insbesondere von Anneliese Maier –, doch zeigt die universitätsgeschichtliche Forschung in Mitteleuropa (Erfurt; Krakau) immer deutlicher die Reichweite von Buridans Einfluß.

Eigentümlichkeiten des “Buridanismus” ergeben sich sogar unter soziologischen Gesichtspunkten. Während aus inneren wie äußerlichen Gründen der Ockhamismus sogar auf außer-akademische Gedankenbewegungen Einfluß ausgeübt hat, während wiederum aus jenen zweifachen Gründen auch die Mystik ihren Schwerpunkt gänzlich dorthin verlagerte, ist das, was man als “Buridanismus” bezeichnet, doch ein rein innerakademisches Phänomen. Dies gilt sogar deshalb, weil mit Ausnahme von Oresme die bedeutendsten Schüler Buridans als Universitätsgründer tätig waren: Marsilius von Inghen in Heidelberg, Albert von Sachsen in Wien.³ Es ist nicht leicht, für diese Verbindung von Philosophie und universitärer Initiative einen Vergleich zu finden. Als ferne Analogie könnte man an die Zeit der klassischen deutschen Philosophie denken.

Die bei der Verwendung solcher “-ismen” sofort gestellte Frage, worin denn deren Einheit – hier des “Buridanismus” – liegt, ist allerdings nicht leicht zu beantworten. Die sog. Schüler, die später zusammen mit Buridan als die *doctores Parisienses* bezeichnet wurden, sind durchweg eigenständige Köpfe – dies gilt von Nikolaus Oresme⁴ wie von Albert von Sachsen.⁵ Bei den Bezeichnungen wie “Buridanismus” oder “Buridan-Schule” müssen also zwei Assoziationen ferngehalten werden, die sich hier wie von selbst einstellen: Zum einen handelt es sich um eine in doktrineller Hinsicht in sich nicht völlig geschlossene Gruppe: Buridan ändert Positionen angesichts der Kritik von Albert, Albert wird seinerseits kritisiert von Nikolaus Oresme. Die weitere Forschung wird zu untersuchen haben, ob die Art der Kritik es noch erlaubt, von einer Gruppe zu sprechen. Die zeitgenössischen Kritiker haben immerhin von einer Schule gesprochen. Zum anderen wird aus diesem Umstand aber auch ersichtlich, daß es sich nicht um eine zeitliche Abfolge handelt. In das sechste Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts fällt das Gros der literarischen Produktion Alberts, aber auch eine Reihe von Buridan-Texten.⁶

Buridan gilt nun aber auch als ein besonders wichtiger Aristoteles-

³ cf. J. Sarnowsky, Die aristotelisch-scholastische Theorie der Bewegung. Studien zum Kommentar des Albert von Sachsen zur Physik des Aristoteles, Münster 1989, p.25 sq.

⁴ cf. K.H. Tachau, Vision and certitude, p.382 n.89.

⁵ cf. J. Sarnowsky, op.cit., passim.

⁶ J. Sarnowsky, op.cit., p.53.

Kommentator. Obwohl wie bereits gesagt nur ein Bruchteil des gewaltigen Kommentarwerkes zugänglich ist, kann man darin durchaus eine eigenständige Bedeutung Buridans sehen. M. Grabmann hat insbesondere diesen Zusammenhang gewürdigt: "Das Schrifttum des Johannes Buridanus [...] steht wohl, was Umfang und Ausdehnung betrifft, an der Spitze der Aristoteleserklärung des Mittelalters, wenn nicht aller Zeiten."⁷ Ähnlich Grabmanns Urteil an anderer Stelle: "Einer der bedeutendsten Philosophen und der fruchtbarste Aristotelesklärer des 14. Jahrhunderts, wenn nicht der ganzen Scholastik ist Johannes Buridanus von Béthune gewesen (+ nach 1350), der jahrzehntelang an der Pariser Aristen fakultät doziert hat und einen bisher nicht beachteten maßgebenden Einfluß auch auf den Philosophieunterricht an den deutschen Universitäten des Mittelalters ausgeübt hat."⁸

Die Bedeutung, die darin liegen könnte, ist noch sehr lange nicht vollständig zu präzisieren. Grabmann stützt sich denn auch ausschließlich auf den quantitativen und den wirkungsgeschichtlichen Aspekt. Daß aber die zuletzt zitierte Einschätzung in einer Untersuchung über mittelalterliche Politik-Kommentare ausgesprochen wird, ist schon ein Hinweis darauf, daß Buridan auch solche Werke des Aristoteles kommentiert hat, für die eine solche Bemühung nur selten oder fast gar nicht unternommen wurde. Letzteres gilt zwar nicht für die Politik des Aristoteles: Nachdem Petrus von Alvernia den Fragment gebliebenen Kommentar des Thomas von Aquin vollendet hatte, haben sich erst wieder Walter Burley und spätere Autoren diesem Text zugewandt. Der lange Zeit Buridan zugeschriebene und in den 60er Jahren sogar als Neudruck wieder zugänglich gemachte Text ist nach den Forschungen von Flüeler nicht authentisch.⁹ Noch seltener sind Kommentare zur "Rhetorik" (neben Buridan: Aegidius Romanus) und zur noch nicht für pseudo-aristotelisch gehaltenen "Ökonomik" (allerdings mit noch ungesicherter Zuschreibung).

⁷ Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter (1939), in: GAA II p.1497.

⁸ Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles (1941), in: GAA II p.758.

⁹ Chr. Flüeler, Rezeption und Interpretation der Aristotelischen *Politica* im späten Mittelalter, Amsterdam 1992; Die Rezeption der "Politica" des Aristoteles an der Pariser Artistenfakultät im 13. und 14. Jahrhundert, in: Miethke J. (ed.), Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, München 1992, pp.127–138; hier p.135 sq. Von den paleographischen Fakten abgesehen mußte auch der Inhalt Bedenken erwecken: die für Buridan völlig ungewöhnliche Vielzahl an Kirchenväterverweisen ebenso wie das nicht sonderliche Niveau der Erörterungen; Flüeler sagt mit Recht, der gefundene Autor, Nicolas de Vaudémont, sei "kein bedeutender Theoretiker" (136).

Aber nicht allein die Zahl der kommentierten aristotelischen opera ist hier von Bedeutung, sondern auch, daß Buridan eine ganze Reihe dieser Texte mehrmals kommentiert hat. Diese Mehrfach-Kommentierungen gehören – von den weitläufigen Problemen mit den verschiedenen Redaktionen und deren Authentizität noch ganz abgesehen – verschiedenen Kommentargenera an. Buridan hat nicht bloß Quaestiones – die im 14. Jahrhundert bekanntlich bevorzugte Form des Kommentars – zu den Pragmatien des Aristoteles geschrieben, sondern auch Expositiones. Aus letzteren ist – mit zwei Ausnahmen: *De motu animalium*¹⁰ und erst jüngst *Expositiones de anima*¹¹ – noch kein einziges Textstück ediert!

Wenn auch aus dem in seiner Quantität bemerkenswerten Kommentarwerk mangels allgemeiner Zugänglichkeit noch keine inhaltliche Einschätzung abgeleitet werden kann, so läßt sich daraus doch immerhin entnehmen, daß die enzyklopädische Formation des scholastischen Denkens, die ja mit dem Vermittlungsmodus der Lektüre handbuchartiger oder eben pragmatienartiger Texte zusammenhängt, bei Buridan eine ganz besonders markante Ausprägung erfährt. E.A. Moody hat dies an Buridan hervorgehoben: The extant writings attributed to Buridan consist almost exclusively of Expositions and Questions on the treatises of Aristotle. In this field he was extremely prolific, his lectures cover the entire corpus of authentic aristotelian writings, with the exception of the works on animals and the Poetics. These lectures follow the order and subject matter of the aristotelian treatises, but those which are in form of Questions are very independent of the text, and are equivalent in most cases to original treatises.¹²

Die interpretatorischen Interessen haben sich bislang besonders auf drei Felder konzentriert: Logik, Naturphilosophie und Ethik. Hier waren es die in höchstem Maße bewundernswerten Forschungsleistungen von Anneliese Maier, die die Bedeutung der Buridanischen Naturphilosophie hervorgehoben und eindringlich untersucht hat. Dabei hat sie eine Reihe von Korrekturen an Pierre Duhem vorgenommen, nicht nur in literarkritischer Hinsicht, sondern auch in inhaltlich-interpretatorischer. Sie ist gegenüber Duhem, was die Einschätzung antizipatorischer

¹⁰ *De motibus animalium*, ed. Fr. Scott u. H. Shapiro, in: *Isis* 58 (1967), 534–552; von den Herausgebern als eine zuverlässige, aber nicht als eine kritische Edition beansprucht.

¹¹ *Expositio de anima*, in: Patar B., *Le Traité de l'âme de Jean Buridan*, Louvain-la-Neuve – Longueuil 1991 (*Philosophes médiévaux*, XXIX), pp.5–163.

¹² John Buridan on the Hability of Earth (1941), in: *Studies*, p.112.

Leistungen angeht, um sehr vieles vorsichtiger.¹³ A. Maier hat die Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts als die innovativste Phase innerhalb des Mittelalters beschrieben. Neben dem Ansatz des William Ockham, die Naturphilosophie mit den Mitteln der nominalistischen Sprachphilosophie und der Suppositionslogik zu betreiben, hat sie zwei Richtungen unterschieden: "Die Träger der großen naturphilosophischen Entwicklung der Spätscholastik waren einerseits die Buridan-Schule in Paris, andererseits die Mertonenses in Oxford, d.h. die Bradwardine-Schüler des Merton College, die beide mit ihrer Wirkung gegen 1330 einsetzen."¹⁴ Entscheidend daran ist jedoch, daß A. Maier die Einschätzung der Bedeutung Buridans im Vergleich mit Oxford und nicht ausschließlich im Rahmen des Pariser Milieus vornimmt. Gerade hier ist er innerhalb eines generellen Niedergangs eine, oder vielleicht sogar nur die einzige Ausnahme, wie W.J. Courtenay geurteilt hat.¹⁵

Bei den einzelnen Themenstellungen der Naturphilosophie ist, wie sich von selbst versteht, die neue Theorie der Wurfbewegung zu nennen. Die Impetustheorie ist trotz einiger Vorläufer geradezu mit seinem Namen verbunden. "... Buridan, der, wenn er auch nicht der erste war, der die Impetushypothese ausgesprochen hat, sie doch als erster zu einer eigentlichen naturwissenschaftlichen Theorie ausgestaltet hat."¹⁶

Insbesondere Anneliese Maier hat hervorgehoben, daß Buridan erstmals das Prinzip der Induktion klar formuliert und angewandt

¹³ Antizipationen müssen nicht in jeder Hinsicht geleugnet werden: Was die begriffliche Fassung von Raum und Körper angeht, hat E. Grant einer kurzen und prägnanten Arbeit den Titel gegeben: Jean Buridan: A Fourteenth Century Cartesian, in: *Studies*, cap.IV.

¹⁴ Verschollene Aristoteleskommentare des 14. Jahrhunderts, in: *AM I* p.238; cf. G. Leff, *The dissolution of medieval outlook*, p.104. Der Begriff der Mertonenses ist allerdings nicht unwidersprochen geblieben; für W.J. Courtenay liegt darin die Suggestion einer Einheitlichkeit, die im Textbefund keine Stütze findet: Ockham, *Ockhamists*, p.81 sq.; *The Role of English Thought*, p.111: sowohl die "Ockham-Schule" wie die "Bradwardine-Schule" eine Fiktion.

¹⁵ *The Reception*, p.47: "Much of this decline in the English presence at Paris was probably due to the desintegrating political climate, but much of it was also due to the fact that Oxford had become not only an acceptable alternative to Paris but a preferable one. By 1330 the developments in logic, mathematics, physics, and theology at Oxford were far more exciting than almost anything comparable at Paris in the period 1328–1340. Only John Buridan seems to continue the kind of interests pursued earlier by Marchia, Massa, Gerard Odonis, and others from the pre-1328 era."

¹⁶ A. Maier, *Das Problem der Gravitation*, in: *Studien III* p.200; zum Diskussionsstand zuletzt: J. Sarnowski, *Die aristotelisch-scholastische Theorie der Bewegung*, p.381 sqq. *Studien zum Kommentar des Albert von Sachsen zur Physik des Aristoteles*, Münster 1989, *passim*.

habe. "Eines der wichtigsten Ergebnisse, zu denen die spätscholastische Naturphilosophie gekommen ist, war die Herausstellung der Induktion als vollgültige wissenschaftliche Methode und die Sicherung ihres Evidenzanspruches. Es war Johannes Buridan, der zu dieser Einsicht gelangte."¹⁷

Die Rede von "Bedeutung" hat bei Philosophen schließlich auch den Sinn von wirkungsgeschichtlicher Größe. Die wissenschaftsgeschichtlichen Studien P. Duhems, A. Maiers u.a. hat Ét. Gilson zusammengefaßt: "The influence of Buridan went far beyond what we can imagine."¹⁸

Für Buridans Leistungen auf dem Gebiete der Logik seien drei Einschätzungen zitiert, die sich alle auf seinen Traktat über "Consequentiae" beziehen. Traktate dieses Titels sind fast ausschließlich in England entstanden. Der früheste von den beiden aus Paris bekannten stammt von Buridan (1335). N.J. Green-Pedersen hat das qualitative Verhältnis folgendermaßen beurteilt: "None of the British works attains a degree of sophistication which compares with that we find in Jean Buridan's or Marsilius of Inghen's text."¹⁹ E.A. Moody, einer der frühesten und zugleich kompetentesten Kenner der mittelalterlichen Logik, hat bereits 1935 eine sehr konkrete Interpretation dieser Qualität geäußert: "Buridan's *Consequentiae* is one of the most interesting works of medieval logic, because it undertakes an axiomatic derivation of the laws of valid deduction, and in so doing takes the laws of propositional logic as the basic and elementary part of the theory of deduction. This is apparently the first attempt in the history of logic to give a deductive derivation of the laws of deduction. Buridan states in his preface that although others had treated the 'consequences' in a posteriori manner, he proposes to investigate the 'causes' of the validity of these laws of inference."²⁰ Der Herausgeber des Textes, H. Hubien, interpretiert, wohl inspiriert

¹⁷ Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts (1963), in: AM II p.367; An der Schwelle der exakten Naturwissenschaft, in: Studien IV p.384: "Mit Buridan war auch in dieser Beziehung ein energischer Neuansatz gekommen" et sqq.; cf. H. Thijssen, John Buridan and Nicholas of Autrecourt on causality and induction, in: Traditio 43 (1987), 237–255; Thijssen bestreitet, daß Buridan mit seiner Kritik, wie Maier gezeigt zu haben schien, Autrecourt im Auge gehabt habe; zustimmend zu Maier Th. Kobusch, Der Experte und der Künstler, p.70; E.P. Bos, Pseudo-Johannes Duns Scotus über Induktion, in: B. Mojsisch – O. Pluta (1991), I, 71–103.

¹⁸ History, p.795 n.50; schon mit Verweis auf Ehrle, Peter von Candia p.283 sq. E.A. Moody, Buridan and a Dilemma of Nominalism, in: Studies, p.353: "Jean Buridan [...] was the most able and influential philosopher of the university of Paris during the fourteenth century." E.J. Monahan, Human liberty, p.86.

¹⁹ Early British Treatises on Consequences, p.285.

²⁰ E.A. Moody, Truth and Consequence, p.8. Gemeint ist der Anfangssatz im

durch Moody, in einem ähnlichem Sinne, stellt den Text aber darüber hinaus in einen größeren logikgeschichtlichen Zusammenhang: "La méthode est très moderne: nous avons ici ce qui est sans doute la première tentative, certes bien imparfaite, d'une exposition axiomatique de la logique sur la base du calcul des propositions. La succession des théorèmes, 'conclusiones', est précédée de l'énoncé de 'suppositiones', qui sont bien les ancêtres des axiomes modernes; 'haec suppositio', écrit Buridan au début du chapitre II du premier livre, 'non indiget probatione'. Ce que préfigurent les *Consequentiae* de Buridan, ce n'est pas la Logique du Port-Royal, ce sont les *Grundgesetze* de Frege et la première partie des *Principia mathematica*."²¹

Diese Zitatenkette, aus der zum einen hervorgehen soll, daß Buridan als ein bedeutender Philosoph des Mittelalters anzusehen ist, und zum anderen, worin im wesentlichen diese Bedeutung liegt, ließe sich leicht noch fortsetzen. Dabei sollte ihre "auctoritas" darin gesehen werden, daß sie gerade nicht von euphorischen Buridan-Kennern stammen, die in der üblichen Weise ihren Forschungsgegenstand hervorzuheben versuchen, sondern von Gelehrten, deren Kompetenz – wie A. Maier und E.A. Moody – nicht auf die Geistes- und Kulturgeschichte des Mittelalters beschränkt ist, die zumal wie Anneliese Maier an unpathetischer Nüchternheit²² kaum zu übertreffen sind und wie Ernest A. Moody²³ an übergreifenden Sachthemen bereits zu einer Zeit gearbeitet haben, als mediävistische Monographien noch zum großen Teil ganz an der Immanenz eines bestimmten Autors orientiert waren.

Umso verwunderlicher ist demgegenüber, daß in vielen Gesamtdarstellungen der mittelalterlichen Philosophie Buridan eine Stelle zugewiesen bekommt, die zu jenen Einschätzungen in einem gänzlich paradoxen Verhältnis stehen. Sie seien darum nicht übergangen. Wenn Hegel in seinen "Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie" Buridan nur mit einem in der Neuzeit bei Spinoza, Leibniz u.a. berüchtigt gebliebenen Topos, dem *asinus*

inzwischen (1976) edierten Text, Cons.I, 1 (Hubien 17): In hoc libro vellem tractare de consequentiis, tradendo sicut possem causas earum, de quibus multae sufficienter probatae sunt per alios a posteriori; sed forte non sunt reductae in primas causas per quas dicuntur tenere.

²¹ Introduction, p.14.

²² Es sei auf einige eingehende Würdigungen ihres Werkes verwiesen: H. Blumenberg, Die Vorbereitung der Neuzeit, in: Philos. Rundschau 9 (1961), 81–133; H. Heimsoeth, Zum Lebenswerk von Anneliese Maier, in: Studi intern. di filos. 4 (1972), 3–14.

²³ cf. J.E. Murdoch, The Analytic Character, p.171 sqq.

Buridani,²⁴ erwähnt,²⁵ so liegt diese bloß flüchtige Erwähnung ja vor dem Beginn der eigentlichen Mittelalterforschung, ist jedoch zusammen mit den anderen Belegen nur ein Dokument der Nicht-Rezeption Buridans im Raum der akademischen Philosophie zu nehmen.

Unter der Bedingung, daß es legitim ist, die Erwähnungen von Philosophen im "Handbuch philosophischer Grundbegriffe" als ein zumindest tendenziell repräsentatives Datum für die Gegenwartigkeit eines Denkers in der aktuellen Diskussion zu nehmen, so ist festzustellen, daß Buridan dort nur ein einziges Mal genannt wird: Im Artikel "Natur" von Robert Spaemann wird die antiteleologische These Buridans referiert, "ein Ziel könne nicht wirken, sonder nur ein zielsetzender Geist".²⁶ In dem ebenso eindringlichen wie weitausgreifenden Buch von H. Rombach "Substanz, System, Struktur"²⁷ wird zwar für "die nominalistische Physik im 14. Jahrhundert" ein eigener Abschnitt vorgesehen,²⁸ aber die Darstellung – schon abgesehen von einer völlig falschen Zusammenstellung von vermeintlichen Buridan-Schülern (120 sq.) – bietet nur eine gegenüber A. Maier sekundäre und ohne eigene Quellen-Interpretation vorgenommene Skizze. Während H. Blumenberg in seinem ersten und besonders bekannten Werk "Die Legitimität der Neuzeit" Buridan nur einmal erwähnt,²⁹ geht er im zweiten Teil seines Buches "Die Genesis der kopernikanischen Welt"³⁰ auf Buridan ein, von dem er sagt, er sei der "wichtigste

²⁴ Spinoza, *Eth.II schol. prop.49* (II p.133; 135); *Cog.met.II*, 12 (I p.277 sq.); Leibniz, *Théod.* § 49 u. 304 (Erdmann 517a; 594a); Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in: *Sämtliche Werke*, 1860, VII p.382; H. Bergson, in dessen posthum veröffentlichten Vorlesungen sogar schon die Ungeschichtlichkeit eigens vermerkt wird: "on attribue bien à tort à ce philosophe cette puérile invention." (*Cours de Psychologie*, in: *Cours I* ed. H. Hude, Paris 1990, p.261).

²⁵ "Buridan, ein Nominalist, neigt auf die Seite der Deterministen, daß der Wille durch die Umstände bestimmt würde. Gegen ihn wird der Esel angeführt, der zwischen zwei gleichen Bündeln Heu umkommen müßte." (Glockner, XIX p.189). Historisch sei dazu nur bemerkt, daß Buridan als "Deterministen" zu bezeichnen eine Etikettierung ist, von der das Gegenteil richtig ist, hingegen der berühmte Topos von Buridans Esel wohl tatsächlich aus einer Anti-Buridan-Polemik stammen könnte.

²⁶ *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, ed.H. Krings ua., II p.959; auch in: *Philos. Essays*, p.23.

²⁷ *Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Bd.I, Freiburg 1965.

²⁸ *op.cit.*, pp.119–134.

²⁹ p.168: Die Allmacht Gottes hat keinen adäquaten Schöpfungsinhalt, so daß die Schöpfung im Unterschied zum antiken Kosmos nicht aus ihrem Ursprung beurteilt, d.h. als das Beste beurteilt werden kann.

³⁰ Frankfurt 1975; 2.Teil: "Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus".

und kühnste Denker der Pariser Nominalistenschule”.³¹ Blumenberg sieht das eigentlich Innovative bei Buridan darin, daß er die durch die neue Impetustheorie gewonnene Erklärung der Wurfbewegung auch auf andere Bewegungen überträgt und auf diese Weise die für die aristotelische Naturphilosophie konstitutive Unterscheidung von natürlicher und gewaltsamer Bewegung unterläuft. Dabei wird sehr genau die Buridanische Theorie der Fallbewegung untersucht und unterstrichen, welche Momente dieser Bewegung entteleologisiert und welche nach Analogie einer gewaltsamen Bewegung betrachtet werden. Ebenso weist Blumenberg auf die beiden Motive der internen Klärung, und d.h. der Stabilisierung der aristotelischen Kosmologie,³² und der Zurückdrängung teleologischer Konzepte zugunsten des nominalistischen Voluntarismus. L. Kolakowski erwähnt Buridan als den Vertreter einer pragmatischen Auffassung der Erkenntnis; der Sinn kosmologischer Theorien sei “eher instrumenteller, denn deskriptiver Natur”, d.h. “diese Theorien sagen nichts darüber aus, wie die Welt sei, vielmehr liefern sie uns praktische Hinweise für die Berechnungen und Voraussagen der Bewegungen der Himmelskörper.”³³

Allerdings hat Buridan in der modernen Logik, zumindest soweit sie sich mit der Interpretation von Theorien ihrer Geschichte befaßt, keine ganz marginale Aufmerksamkeit gefunden. Hier sei an die Arbeiten von L.N. Roberts,³⁴ von E.J. Ashworth zu einem sprachphilosophischen Argument in der Universaliendiskussion³⁵ und besonders die beiden kurzen Aufsätze von A.N. Prior³⁶ erinnert. Auch bei P. Geach findet sich eine kritische Diskussion der buridanischen Fassung von “Intentionality”.³⁷

Dagegen ist es in der Tat verwunderlich, daß etwa in K. Flasch vor einiger Zeit erschienenen “Einführung in das philosophische Denken des Mittelalters” Buridan trotz der aufgezeigten Einschätzungen seiner Bedeutung in der Philosophiegeschichte und

³¹ p.182; cf. p.163.

³² op.cit., p.182. 188.

³³ Die Philosophie des Positivismus, München 1971, p.25 sq.

³⁴ A chimera is a chimera: a medieval tautology, in: Journal of History of Ideas 21 (1960), 273–278.

³⁵ “I promise you a horse”. A second Problem of Meaning and Reference in Late Fifteenth and Early Sixteenth Century Logic, in: Vivarium 14 (1976), 62–79; 139–155; Equivocation and Analogy in Fourteenth Century Logic: Ockham, Burley and Buridan, in: FS Flasch, I pp.23–43.

³⁶ Some problems of self-reference in John Buridan, in: Proceedings of the British Academy 48 (1962), 281–286; The possible-true and the possible, in: Mind 78 (1969), 481–492.

³⁷ Logic Matters, 129–138.

trotz seiner Anerkennung als Logiker, die er auch bei Nicht-Mediävisten gefunden hat, gänzlich übergangen wird.³⁸

2. Die Kohärenz als durchgängiges Interpretationsproblem

Wenn man nun die bisherige Durcharbeitung der Werke Buridans betrachtet, so erscheint die an einer solchen Stelle zu erwartende Revue der Interpretations- und Forschungsleistungen als weitgehend überflüssig; zum einen ist solches in neueren Arbeiten schon versucht worden,³⁹ zum anderen wäre es weit interessanter, wenn sich daraus mehr als eine summarische Auflistung von unter sich sehr disparaten Forschungsbeiträgen ergäbe. Eine gewisses, wenn auch nicht selten nur implizit gemeinsames Interesse in der disparat genannten Buridan-Literatur könnte man am Problem festmachen, wie Buridan letztlich im Kontext der zeitgenössischen Lehrtraditionen einzuordnen sei. Um dies zu zeigen, muß zunächst erklärt werden, inwiefern hier überhaupt ein Problem liegen kann. Es geht nicht um die hinlänglich bekannte Frage, ob Nominalismus eine sachlich sinnvolle und historisch angemessene Benennung sei. Ohne diese Diskussion weiterführen zu wollen – sie scheint mir von keinem sonderlichen Gewicht –, kann der definitorischen Schwierigkeiten ungeachtet doch folgendes gesagt werden: Der Nominalismus ist im 14. Jahrhundert erstens die der Sache nach interessanteste, zweitens die am meisten ausdifferenzierte, drittens für den Kontrast zur voraufgehenden Diskussion aufschlußreichste und viertens die für einige Zeit einflußreichste Theorie.⁴⁰ Zu dieser, sich mannigfaltig differenzierenden Strömung, ist Buridan sicherlich zu rechnen. Es gibt aber einige Einschränkungen, die doch wohl zu gravierend sind, als daß man sagen könnte, Buridan sei eben nur eine der vielen Varianten von Nominalismus. Ansatz, Struktur und Intention des

³⁸ In der Rezension von D. Perler wird dies zurecht kritisiert: D. Perler, *Philosophiegeschichte als Provokation* (Diskussion von: K. Flasch, Einführung in die Philosophie des Mittelalters), in: *FZPhTh* 35 (1988), pp.237–253, hier p.249.

³⁹ cf. R.H. Miller, *Naturalism in Buridans Metaphysics: An Examination of Some Arguments in Buridan's "Questions on the Metaphysics of Aristotle"*, Diss. Columbia Univ. 1979, pp.1–3.

⁴⁰ Es scheint, wenn man nicht allein das Universalienproblem zum Kriterium erklärt, zu drastisch, auch für das 14. Jahrhundert von einer "Nominalismus-Legende" sprechen wollen – so W. Hübener, *Die Nominalismus-Legende. Über das Mißverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus*, in: *Spiegel und Gleichnis*, FS J. Taubes, ed. N.W. Bolz und W. Hübener, Würzburg 1983, 87–111. Die historisch korrekte Bestimmung der jeweiligen Einflußsphären wird, wenn sie eines Tages versucht werden kann (Hübener sagt es selbst deutlich, p.88: "Auch heute noch ist die Spätscholastik weithin unvermessenes Land."), mit Sicherheit ein anderes Bild

Denkens Buridans scheinen vielmehr ein gewichtiger Beleg dafür zu sein, daß sich das Verhältnis des 14. zum 13. Jahrhundert nicht als der Gegensatz von Kritik und (dogmatischer) Metaphysik interpretieren läßt. Dieses Schema ist selbst nicht nur einer von vielen Belegen für die impliziten Modernismen der anti-modernen Neuscholastik, sondern wird auch vielfach bei solchen Autoren fortgeschrieben, die das Eigenrecht der spätscholastischen Philosophie unterstreichen wollen. Als generelle Kennzeichnung sind aber die Redeweisen von "Präzisierung" oder "kritischem Bewußtsein" wertlos und auch gefährlich, weil sie als eine bloß formale Einschätzung gelten wollen, in Wahrheit aber eine inhaltliche Bewertung vornehmen. Die Verteilung von Naivität und kritischem Bewußtsein verlangt aber eine meta-historische Diskussion der sachlichen Probleme selbst. Sehr viel plausibler ist es hingegen, wenn man die vage als "kritisch" bezeichnete Intention der "Nominalisten" als eine primär *analytische* interpretiert, und so einen spezifischen – und auch in anderen Epochen wiedererkennbaren – Unterschied zum *spekulativen* Charakter des hochscholastischen Denkens anzugeben imstande ist.⁴¹

Was nun die Nominalismus-fremden Elemente im Denken Buridans betrifft, so seien die in der Literatur aufgegriffenen an dieser Stelle in aller Kürze genannt.

a) Wenn man voraussetzt, daß Buridan hinsichtlich vieler Merkmale – etwa, wie sich zeigen wird, was seine Relationstheorie angeht – als ein Vertreter des Nominalismus gelten kann, so ist erstaunlich, daß in den Fragen der praktischen Philosophie ein nicht allein faktisch vollzogener, sondern sogar programmatisch formulierter Rückgriff auf die ältere Ethik erfolgt. Was das erste betrifft: Kein Autor wird so häufig zitiert wie Seneca.⁴² Was das zweite betrifft: Buridan sagt auf den letzten Seiten seiner umfangreichen, aber unvollendet gebliebenen Quaestionen zur Nikomachischen Ethik:

ergeben, als das gegenwärtig verbreitete: cf. cap.16, n.31.

⁴¹ E.A. Moody, *Empiricism and Metaphysics in Medieval Philosophy* [1958], in *Studies*, 287–304; hier p.302; dies bestäugend und weiterführend: J.E. Murdoch, *The involvement of logic in late medieval natural philosophy*, p.3 et sqq.

⁴² J.J. Walsh, *Buridan and Seneca*, in: *JHI* 27 (1966), 23–40; Peter Abaelard, ep.8 (PL 178, 297B): *Seneca ille paupertatis et continentiae sectator, et summus inter universos philosophos morum aedificator*; cf. J.-M. Déchanet, *Seneca noster. Des lettres à Lucilius à la lettre aux Frères de Mont Dieu*, in: *Mélanges J. de Ghellink, Museum Lessianum, sect.hist.* 13–14, Gembloux 1951, II pp.753–766; *Seneca bei Roger Bacon*: E. Heck, *Roger Bacon. Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft*, Bonn 1957, p.151; zu "Seneca morale", wie ihn Dante im *Inf.* IV, 141 nennt, der Kommentar von H. Gmelin ad loc., Stuttgart 1954 p.102.

Aliqui oblocuti sunt in me quia saepius ad proposita mea tot auctoritates adduco, et auctoritates non demonstrent; et ego dicam quod illud modum procedendi non dimittam in moralibus, quia plus est credendum antiquis doctoribus et famosis in moribus quam rationibus novis supervenientibus et non exquisitis. Nam tales doctores, ut dicitur secto huius, propter habere experientia visum vident principia; et iterum, ubi illae auctoritates ponuntur, ibi auctoritates probantur et demonstrantur. Ideo qui propositorum demonstrationes habere cupiunt, recurrere possunt ad loca alegationum si vellint; non ergo puto frustra adducere eas.⁴³

Worauf sich diese Einschätzung gründet, sagt Buridan nirgends. Gleichwohl bedarf dies einer Klärung, wenn man das Denken Buridans verstehen will.

b) Könnte dies als ein singulärer Fall gelten, dann hätte es eine gewisse Plausibilität, wenn man an die theologischen Radikalthesen zu Freiheit und Begnadung, zur Begründung der sittlichen Qualitäten u.dgl.m. dächte, deren kontroverse Austragung Buridan weder mit neuen Perspektiven überwinden noch als Kontroverse aufnehmen kann. Dieser Rückgriff hat einen nicht zu übersehenden Zug: Es werden gerade nicht neue gegen alte Ethiken gestellt, um argumentativ eine Option herbeizuführen, sondern die Alten werden als angesehene und anerkannte Lehrer der Moral vorgestellt (antiquis doctoribus et famosis in moribus).

Es gibt aber auch die Form des nicht-autoritativen Rückgriffs. Diese findet sich außerhalb der Ethik, und zwar in ganz disparaten Zusammenhängen:

aa) *species sensibilis*: Was nach einigen schon vorangegangenen Kritiken durch Ockham als gänzlich überflüssige Annahme ausgeschieden worden war, hat Buridan wieder eingeführt.⁴⁴

bb) *suppositio naturalis*: In einem großen problemgeschichtlichen

⁴³ Eth.X, 1 (204va). Daß dieses Werk häufiger überliefert sei als der entsprechende Kommentar des Thomas, wie J.J. Walsh verschiedentlich behauptet (Teleology in Buridan, p.285; Buridan and Seneca, p.24 sq. n.3), ist nicht richtig. In der Größenordnung sind die Zahl der Handschriften jedoch vergleichbar. Zur zeitlichen Einordnung: cf. B. Michael, Johannes Buridan, II pp.871–876; A. Maier nennt ihn eine "Mischung aus früh und spät": Das Problem der Evidenz, AM I p.393 n.50.

⁴⁴ Dazu A. Maier, Das Problem der "species sensibiles in medio" und die neue Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts (1963), in AM II, 419–451, bes.446–448; p.419: "Gegenüber den Deutungen, die von einigen der 'modernsten' Denker des 14. Jahrhunderts – vor allem Ockham – vorgeschlagen worden waren, stellt Johannes Buridan eine bis ins einzelne ausgearbeitete und im Vergleich zu den früheren vertiefte und sogar erweiterte Theorie der species sensibiles in medio auf." p.446: "Den Charakter einer Kritik an Ockham [...] hat zweifellos auch Buridans entschiedene Verteidigung der Speziestheorie, wenn sie auch ohne

Überblick, auf den seither vielfach verwiesen wird, hat L.M. de Rijk die Entwicklung der *suppositio naturalis* von ihrer Einführung im 13. Jahrhundert über den Albertismus des 15. Jahrhunderts bis in die Gegenwart vorgeführt und dokumentiert.⁴⁵ Die Theorie einer Referenz, die gleichsam kontext-unabhängig sein kann, und doch von der *significatio* im eigentlichen Sinn unterschieden sein soll, ist zwar eine nicht leicht verständlich zu machende Position, allerdings wurde sie in der Logik des 13. Jahrhunderts ziemlich durchgehend, wenn auch nicht in identischer Form vertreten (Petrus Hispanus; William of Sherwood; Lambert von Auxerre). Sie wurde umgekehrt im 14. Jahrhundert wegen des dann auch von Realisten wie Walter Burley oder John Wiclif strikt anerkannten Kontextbezuges der Supposition ebenso einhellig abgelehnt – wenn sie überhaupt noch erwähnt wurde: “Il n’est guère étonnant alors que pratiquement tous les logiciens du XIV^e siècle ne mentionnent plus la supposition naturelle dans leurs traités. Je connais pourtant deux exceptions, qui – fait très remarquable – proviennent des deux champs: le ‘conceptualiste’ Buridan et le ‘réaliste’ Vincent Ferrier.”⁴⁶ Buridan kommt zur Analyse des wissenschaftlichen Satzes auf dieses Theorem zurück.⁴⁷ Ein solcher Satz macht allgemeine und notwendige Aussagen von Dingen, die gegenwärtig auch nicht existent sein können. Wie können meteorologische Aussagen vom Donner wahr sein, wenn es gerade nicht donnert, die Wahrheit von Sätzen jedoch an ihre Referenz gebunden bleibt? Ockhams Rekonstruktion mit Hilfe einer Transformierung in einen Konditionalsatz scheint Buridan dem Sinn eines wissenschaftlichen Satzes nicht angemessen. Es ist andererseits leicht verständlich, daß Buridan nicht wieder den Begriff eines “Donners an sich” einführen kann, von dessen zeitloser Wesenheit die entsprechenden Sätze handeln. Die

ausdrückliche persönliche Polemik erfolgt.” cf. K.H. Tachau, *The Problem of the species in medio* at Oxford in the Generation after Ockham, in: *Med.Stud.* 44 (1982), 394–443.

⁴⁵ The Development of *Suppositio Naturalis* in Mediaeval Logic, in: *Vivarium* 9 (1971), 71–107; 11 (1973), 43–79; gekürzt, aber mit einigen Korrekturen auch in: *La philosophie*, cap.VIII; A. Maierü, *Terminologia logica*, p.180 sq.; J. Biard, *Logique et théorie du signe*, p.79.

⁴⁶ De Rijk, *La philosophie*, p.194; The development (1973), p.53; Buridan selbst weiß um seine Sonderstellung, de *supp.* III (Reina 206): *Multi moderni negant suppositionem naturalem, ad istum sensum qui positus est in textu; sed sine recitatione opinionum suarum ego ostendo quod saepe utimur ea.*

⁴⁷ *Eth.* VI, 6 (121vb–123rb); de *supp.* III (Reina 206–208); cf. zu jener ausführlichen, eine große Anzahl von Konkurrenztheorien diskutierenden *quaestio* den exzellenten Aufsatz von: T.K. Scott, John Buridan on the Objects of Demonstrative Science, in: *Speculum* 40 (1965), 654–673.

Supposition solcher Sätze muß daher von der Art sein, daß sie sich auf Instantiierungen aller Zeiten bezieht.⁴⁸ Auch hier zeigt sich ein Rückgriff auf die Logik des 13. Jahrhunderts, insbesondere wohl auf Petrus Hispanus.⁴⁹

cc) *Teleologie-Kritik und Finalismus*. Noch ein letztes Beispiel für die Problematik der inneren Kohärenz und der schulmäßigen Zuordnung der buridanischen Philosophie. Buridan hat nach einigen Vorarbeiten bei William Ockham in einer emphatischen Weise die Teleologie aus der Naturphilosophie verbannt. Dafür ist er – neben der Diskussion um die Art und Beweisbarkeit der Willensfreiheit – auch außerhalb der speziell mediävistischen Literatur berühmt geworden.⁵⁰ A. Maier, auf deren Forschungen die genannten Arbeiten zu einem guten Teil beruhen, hat in der Finalismuskritik Buridans sogar ein gewisses Element der Leidenschaft entdecken zu können gemeint: Der Ausschluß der Zweckkausalität werde bei ihm “zu einer fixen Idee: jedenfalls bekämpft er die traditionelle Auffassung, die in der Finalkausalität eine ontologische Grundkategorie sieht, mit einem Nachdruck und einem fast leidenschaftlichen Eifer, wie sie bei ihm selten sind.”⁵¹ Dabei wird die ausführliche Kritik an der Verselbständigung der *causa finalis*⁵² ergänzt durch eine Begründung ihrer Herkunft. Ihre universelle Verwendung beruht auf einer Übertragung: Ursprünglich gehört die Rede von *intentio* den erkenntnisbegabten Wesen an; nicht die Rede selbst, sondern deren Übertragung ist problematisch;⁵³ sie selbst wäre es nur insofern, als mit der *causa*

⁴⁸ de Rijk nennt es treffend “omnitemporelle” (op.cit., p.198), im Unterschied zu ihrer zeit-losen Auslegung beim Realisten Vincenz Ferrer.

⁴⁹ de Rijk, op.cit., p.194; hier sei noch daran erinnert, daß Buridan die *Summulae* des Petrus Hispanus kommentiert, aber auch eigenständig ergänzt hat: Pinborg, *Summulae*, p.72: “I should like to suggest that in fact it was the first time that Petrus Hispanus was used as a textbook at university level in Paris. What suggested this choice to Buridan? I know of no certain answer. One motive may have been his wish to have a textbook which included a summary of the doctrine of *suppositio*. But Petrus Hispanus’ ideas are often in conflicting with Buridan’s own, and the choice of Petrus Hispanus as a textbook of a ‘Nominalist’ course on logic and semantics remains surprising.”

⁵⁰ H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, p.182 sqq.; R. Spaemann-R. Löw, *Die Frage Wozu?*, p.98 sq.

⁵¹ Finalkausalität und Naturgesetz, *Studien IV* p.273.

⁵² *Phys.* II, 7 (35ra–35vb); II, 13 (39ra–40vb).

⁵³ *Met.* VII, 16 (51vb): *ista nomina ‘intentio’ et ‘appetitus’ proprie attribuuntur cognoscentibus et de illis cognoscentibus saltem in nobis et in animalibus brutis illa nomina significant res distinctas sive actus distinctos ab ipsis intendentibus et appetentibus. Sed postea consequenter per similitudinem ad nos nomina illa attribuuntur agentibus naturalibus non cognoscentibus et non significant in eis actus distinctos ab illis agentibus intendentibus et appetentibus. Immo sicut*

finalis eine eigene Entität neben der Formbestimmung und der Wirkursache angesetzt würde.⁵⁴ Da sie von einer solchen Eigenständigkeit nicht sein kann, scheint sie in die Formbestimmung überzugehen. Diese erklärt sowohl die Art der Wirkung wie deren Funktionalität.

Was nun aber auffällig und höchst irritierend scheint, ist der Umstand, daß ungeachtet dieser Kritik – und natürlich ohne daß diese als Einschränkung, Relativierung oder Dosierung interpretiert werden könnte – eine Vielzahl der Topoi aus der finalistischen Tradition des Aristotelismus auch bei Buridan, und zwar an einer Vielzahl von Stellen begegnen.⁵⁵ Um deren Gewicht vorzuführen, seien eine Reihe von Belegen, aber gewiß nicht mit Vollständigkeit, genannt: (deus et) natura nihil (faciunt) facit frustra,⁵⁶ natura dirigitur ab agente infallibili,⁵⁷ nihil est bonum nisi propter causam finalem,⁵⁸ oder auch: natura enim quantum est de se, semper agit recte et perfecte.⁵⁹ Der Naturbegriff selbst wird somit final definiert: illud debet dici simpliciter naturalius inter naturalia quod est simpliciter melius et finalius, quia talis magis est *intentum* a natura.⁶⁰

Die Feststellung solcher vielfach belegbarer Topoi kann jedoch

homo per intentionem vel appetitum est determinatus ad hoc vel illud faciendum, ita similitudinarie agens naturale ex eo dicitur intendere vel appetere aliquam actionem vel aliquam formam, quia per suam naturam determinatum est ad agendum talem formam in materia talis formae, si sibi fuerit debite applicata quaecunque illa fuerit; cf. Met.I, 5 (5vb); Phys.I, 24 (28rb): ea quae videmus et experimur in nobis nos secundum similitudinem proportionis attribuimus deo et intelligentiis et rebus naturalibus aliis a nobis et sic ex nobis notioribus devenimus in notitiam illorum minus notorum. Spaemann-Löw, op.cit., p.98: "Alle teleologischen Phänomene in der Natur werden als Anthropomorphismus entlarvt."

⁵⁴ Spaemann-Löw, op.cit., p.99: "Die *forma* ist hinreichende Ursache für alles, was aus einer natürlichen Substanz folgt. Mit dem Verschwinden der Finalursache werden Material-, Form-, und Wirkursache identisch." In ähnlicher Weise, aber bewußt kritisch gegen A. Maiers Entteleologisierungsthese bereits F. Fellmann, Scholastik und kosmologische Reform, p.51 n.114: "Denn für Buridan bleibt das Naturgeschehen durchaus durch Zwecke bestimmt. Nur äußert sich die Finalität nicht durch Zweckursachen im aristotelischen Sinne, sondern ist in die substantiale Form der Dinge zurückgenommen."

⁵⁵ Auch die Formulierungen von Met.V, 1 (26vb) ließen in ihrer Konventionalität nicht vermuten, daß Buridan anderwärts die scholastische Finalitätslehre grundsätzlich revidiert hat.

⁵⁶ de puncto I, 2 (Zoubov 68); Eth.I, 5 (5vb); I, 17 (17ra); IV, 5 (74rb); IV, 6 (75vb); IV, 14 (84ra); IV, 16 (86ra); IV, 18 (87va); V, 13 (102va); V, 27 (113vb); VII, 15 (150rb); Met.II, 3 (10rb); de coelo I, 11 (Moody 52).

⁵⁷ Phys. II, 13 (40vb); Eth.VIII, 16 (183va).

⁵⁸ Eth.IV, 19 (88vb); V, 16 (106ra); VI, 10 (126rb); VI, 13 (129ra); VI, 22 (139rb); VII, 28 (164rb); häufig aus Averroes zitiert: in Arist. Metaph.II, comm.8 (f.33rB).

⁵⁹ Met.II, 2 (10ra).

⁶⁰ de an.II, 8 (9va); de sensu, q.18 (18rb): natura *ingeniavit* quod huiusmodi admirabilia essent nobis delectabilia propter profectum ad scientiam; andere

keinesfalls heißen, es seien trotz der im Grundsätzlichen vollzogenen Überwindung eben noch gleichsam Restbestände der klassischen Finalitätskonzeption vorhanden, die, weil von so tiefgreifender und eminenter Bedeutung, sich nicht in einem Zuge abstreifen lassen. Der Grund für die Unmöglichkeit dieser Auslegung ist folgender: Es lassen sich für solche teleologischen "Restbestände" ganz präzise und für Buridan unverzichtbare Funktionen angeben.

Erstens ist die Naturfinalität der Begriff einer Natur, in der es weder am Notwendigen gebricht⁶¹ noch auch etwas Sinnfreies, d.h. Funktionsloses vorkommt.⁶² Dies scheint nun aber die Basis für das zu sein, was man das Ökonomieprinzip genannt hat. In der Theorie ist deshalb die durchgängige Begründungsfunktionalität unabdingbar, weil auch die Welt selbst nicht die Aussparung des Sinnfreien kennt.⁶³ Eben weil die Natur nichts vergebens tut, kann die Theorie an keiner Stelle von der Verpflichtung strikter Funktionalität entbunden werden. Buridan stellt diesen Zusammenhang selbst ausdrücklich und mehrfach her.⁶⁴

Zweitens scheint auch die Ethik-Begründung nicht ohne die Finalität auszukommen. Diese Stelle war es denn auch, an welcher der Konflikt namhaft gemacht und die Frage der Kohärenz gestellt wurde.⁶⁵

Drittens spricht Buridan zu wiederholten Malen von einer Neigung des Intellektes zur Wahrheit. Das ursprüngliche Verhältnis des Intellektes zu den ersten Prinzipien des Denkens, die einer Begründung nicht mehr fähig sind, sind einer solchen nur deswegen auch nicht bedürftig, weil Wahrheit und Falschheit keine

Finalphänomene: de sensu, q.16 (37va); Phys. IV, 9 (74vb); de supp.I (Reina 181): *datus fuit nobis sermo, vel virtus vociferandi, finaliter ut possemus aliis significare conceptus, et datus fuit nobis auditus finaliter ut nobis significarentur conceptus vociferantium.* .

⁶¹ Eth.I, 21 (20va).

⁶² Eth.VII, 19 (152va).

⁶³ Phys.I, 9 (12vb): *Iterum vel debet poni frustra in natura et frustra poneretur totum illud distinctum a partibus, quia sine hoc possunt omnia salvari; de diff. univ. ad ind., c.2 (Szyller 152): in natura non est ponenda pluralitas sine necessitate nec per consequens distinctio, cum distinctio non sit sine pluralitate.*

⁶⁴ de puncto II, 1 (Zoubov 73); Eth.VI, 4 (120va); dies gilt auch für seine Gegner, etwa Aegidius de Feno: de rel.I, 10 (f.188r): *Secundo arguitur: sicut natura non facit pluribus quod potest facere uno, nec etiam anima, quia alias otiose ageret; cf. II, 17 (f.190v).*

⁶⁵ J.J. Walsh, *Teleology in the Ethics of Buridan*, in: *Journal of the Hist. of Philos.* 18 (1980), 265–286; hingegen versucht G. Krieger, *Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus*, Münster 1986, diese Grundlegung der Sittenlehre weitestgehend zu minimalisieren: cf. p.105 sqq.

Qualitäten sind, zu denen der Intellekt ein indifferentes Verhältnis haben könnte. Buridan spricht dies mit ziemlich drastischen Worten aus, so daß A. Maier sogar von einem "Wahrheitsinstinkt"⁶⁶ gesprochen hat, welcher "gewissermaßen an die Stelle des intellectus agens der Früheren getreten" sei. Diese Behauptung einer Substitution scheint jedoch zu stark zu sein. Gewiß kann sich Buridan auch für einzelne Prinzipien, die an sich empirisch auf einer unvollständigen Induktion beruhen, auf jene Wahrheits-tendenz als Kompensation der Unvollständigkeit berufen,⁶⁷ doch sprechen auch Texte des 13. Jahrhunderts ganz ähnlich.⁶⁸ Quelle hierfür ist – wie aus den Formulierungen im Kontext hervorgeht – sicherlich die aristotelische Interpretation inhaltlicher Veränderungen bei seinen Vorgängern, die, wenn sie sich der Wahrheit annähern, von ihr dazu in gewisser Weise gezwungen sind.⁶⁹ Ähnlich wie dann mitunter das "Retten der Phänomen" durch das Retten der Schöpfung ersetzt wird, so tritt dann an die Stelle des Gezwungenwerdens durch die Wahrheit das Gezwungenwerden durch die "katholische Wahrheit".⁷⁰ Entscheidend ist dabei, daß Buridan die Wahrheit das Gut des Intellektes nennt⁷¹ und durchaus mit anderen Strebungen vergleicht, die ebenso zur *Natur* der jeweiligen natürlichen Dinge gehören.⁷²

⁶⁶ Das Problem der Evidenz, AMA II p.394 n.52. Das Aus-sein der Seele auf die Wahrheit ist jedoch seit der Antike offenbar bewußt in der Sprache der Begierde zum Ausdruck gebracht worden: Belege beim Vf., Transformation, p.32 n.15.

⁶⁷ Met.II, 1 (9rb); II, 2 (9vb).

⁶⁸ Thomas von Aquin, in Phys.I, 10 (79): intellectus hominis quadam naturali inclinatione tendit in veritatem; in de an.I, 4 (Pirotta n.43; ed. Leon. XLV, 1 p.18).

⁶⁹ Met.I, 3; 984 b 9–10; ähnlich 984 a 18–19; I, 5; 986 b 31.

⁷⁰ Heinrich von Gent, qdl.6, 1 (X p.97): coactus tamen veritate catholica; Aegidius Romanus, de subiecto theologiae, (C. Luna, p.432); qdl.2, 9 (71a); im ursprünglichen Sinne wieder Ockham, Praedicam., cap.12 (OPh II p.240): secundum omnes expositores, quasi a veritate coactos, quaedam relativa dicuntur sub habitudine genitivi casus, quaedam sub habitudine alterius casus; eine gegenüber den Verwendungsbelegen aus dem 13. Jahrhundert andere Nuance liegt in seiner Formulierung, ord.I d.2 q.6 (OTh II p.175): auctoritas Sacrae Scripturae compellit.

⁷¹ Eth.I, 11 (11va): veritas secundum quod de ea loquimur hic est conformitas nostrae cognitionis aut etiam nostri sermonis ad rem et haec veritas est perfectio ac bonum nostri intellectus.

⁷² Phys.I, 4 (6va): bonae et certae fiunt nobis evidetiae ex naturali inclinatione intellectus ad veritatem: si enim ignis naturaliter inclinatus sit ad calefaciendum, quare non esset intellectus noster naturaliter inclinatus ad assentiendum multis veris et ad dissentiendum multis falsis?; ib., f.5va; Met.I, 5 (5vb): homo secundum intellectum appetit naturaliter scire, quia unumquodque ens naturale appetit et inclinatur ad suam perfectionem . . . unumquodque ens naturale inclinatur naturaliter ad suam operationem sibi debitam et propriam . . . (es folgt wiederum der Vergleich mit dem Brennen des Feuers); Phys.6va; I, 15; f.19ra; Eth.VI, 1

3. Die Uneindeutigkeit von Buridans Nominalismus

Anhangsweise sei noch auf ein letztes verwiesen. Die Zuordnung des Johannes Buridan zur "nominalistischen Schule" ist nicht nur wegen der Uneindeutigkeit und Bedeutungsschwäche des Schul- oder besser Typenbegriffs "Nominalismus", sondern auch wegen der Komplexität des buridanischen Denkens auch einschränkungspflichtig. Dafür gibt es eine ganze Reihe wichtiger Daten. Wir verdanken J.J. Walsh die Erkenntnis, daß Buridans Ethik-Kommentar sich in vieler Hinsicht an demjenigen des Gerald Odo orientiert.⁷³ Gegen Ende nennt Buridan Gerardus sogar mehrfach namentlich.⁷⁴ Von diesem, wie er sagt, "sich so nennenden" General des Franziskanerordens spricht Ockham als von einem Häretiker und stellt ihn neben seinen Erzfeind, den Papst Johannes XXII.:

non est silendum quod nostris temporibus duo fuerunt haeretici, qui prae ceteris plures et detestabiliores ac de apparentia minus habentes errores et haereses invenerunt, et de quibus fideles et catholici magis scandalizati fuerunt: Ioannes scilicet XXII, et Geraldus Odonis, qui se generalem fratrum Minorum appellat.⁷⁵

Obwohl schon längst auch auf vielfältige Differenzen von Buridans und Ockhams Denken hingewiesen worden ist, hat man Buridan immer wieder dem "Ockhamismus" zugeordnet.⁷⁶ A. Maier etwa hat an die Kritik an der Eliminierung des Bewegungsbegriffs,⁷⁷ und vor allem an die Uminterpretation von Quantität und Zeit

(116va); VI, 22 (139vb); Peri herm.II q.11 (Van der Lecq 101); Qu. in de an.III, 14 (Patar 480): Unde imaginari debemus intellectum naturaliter esse inclinatum ad assentiendum vero, sicut grave naturaliter est inclinatum ad descendendum.

⁷³ Some Relationships between Gerald Odo's and John Buridan's Commentaries on Aristotle's 'Ethics', in: Franc. Stud. 35 (1975), 237–275.

⁷⁴ Eth.IX, 2 (192rb); IX, 3 (194rb; 194 vb).

⁷⁵ c.Bened.III, 2 (op.pol. III p.230); cf. cap.8 sqq. (p.238 sqq.); c.Ioan.3 (op.pol. III p.41). – Wie bekannt wurde der als kurienfreundlich geltende Geraldus auf dem Pfingstkapitel 1329 in Paris, das der Papst gegen den Willen des von ihm abgesetzten Michael Cesena einberufen hatte, zum neuen Ordensgeneral gewählt. A. Maier zu Odos Persönlichkeit: Die Pariser Disputation des Geraldus Odonis über die Visio Beatifica Dei, in: AM III p.319–372; p.372; p.329: "einer der originellsten, geistreichsten und auch mutigsten Philosophen des 14. Jahrhunderts"; W.J. Courtenay, Adam Wodeham, p.74 sq. Autrecourt spricht mehrfach von einem Odo, unter dem V.P. Zoubov Geraldus Odo versteht: Tract. univ. prol.2 (O'Donnell 197); Acta (Lappe 41; Autrecourt sei also "un autre adepte de Gérard": Walter Chatton, Gerard d'Odon et Nicolas Bonet, in: Physis 1 (1959), 261–278; hier p.265; cf. p.269.

⁷⁶ Selbst ein W.J. Courtenay bezeichnet Buridan wie auch Bernhard von Arezzo als "Ockhamists": Nominalism and late medieval religion, p.50; M. Schulze, Gregor von Rimini, Lectura super Secundum. Themen und Probleme, t. IV, Berlin 1979, p.XLV: "grundsätzlich ein Anhänger Ockhams".

⁷⁷ Motus est actus entis, Studien V p.39 sq.; Buridan, Phys.III, 7 (50rb); W.A. Wallace, Prelude to Galileo, p.344 sqq.

gedacht.⁷⁸ In Kenntnis solcher Abweichungen und um gleichzeitig den "nominalistischen" Prinzipien und Thesen Buridans Rechnung zu tragen, hat man vielfach der Tendenz nachgegeben, dies kurzerhand als eine "moderate" oder "konservative" Art von Ockhamismus zu bezeichnen.⁷⁹ Dies scheint jedoch eher eine Verlegenheit als ein substantieller Vorschlag zu sein. Er wird nämlich weder seiner Eigenständigkeit noch seiner Ockham-Kritik wirklich gerecht. Die entsprechenden Titulierungen lassen aber offen, was es mit der dabei unterstellten Distanz auf sich hat. R. Paqué hat pointiert und mit einem gewissem Recht gesagt, "daß Buridan Occam nicht [...] aus Gründen der Tradition, sondern deswegen verurteilt, weil er schon einen Schritt weiter ist: Er ist nicht 'noch', sondern sozusagen 'schon wieder' gegen Occam."⁸⁰ Allerdings darf man dabei auch Rückgriffe wie den auf die *suppositio naturalis* oder den Stoizismus nicht aus den Augen

⁷⁸ Das Problem der Quantität, Studien IV p.209–218; W.J. Courtenay, *The Reception of Ockham's Thought*, p.46; id., *The Role of English Thought*, p.118: "Some areas of his thought, specifically his logic and his ethical theory bear the traces of Ockham's influence, although Buridan can no longer be called a strict disciple of Ockham in his logic. On the other hand, in natural philosophy Buridan was a sharp critic of Ockham."

⁷⁹ G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, Baltimore 1947, III p.542; N. Rescher, Buridan, Jean, in: *Encyclopaedia of Philosophy* I/II, col.428a: "In philosophy Buridan was a conservative nominalist." (daher Unterstützung der Verurteilung des radikalen Ockhamismus); M. de Gandillac, in: A. Fliche/V. Martin (edd.), *Histoire de l'église*, Bd.XIII, Paris 1956, p.494: "Ockhamiste modéré, il n'est original, malgré sa réputation, ni en logique, ni en psychologie"; L.M. de Rijk, *Introd. zu Petrus Hispanus, Tractatus*, p.XCIX: "moderate nominalist"; J. Pinborg, *Summulae*, p.81: "Perhaps it is not too much to conclude that Buridan is both a radical and a conservative. Exactly this double attitude may be the reason for his enormous historical importance." – "Konservativismus" als Maxime der Vorsicht konstatiert W.J. Courtenay, *Nominalism and late medieval religion*, p.30: Nach den Verurteilungen des Nominalismus (1339 und 1340), des Nikolaus von Autrecourt (1346) und des Johannes Mirecourt zusammen mit Sätzen des Arnold von Villanova und des Adam Wodeham in Paris: "the teaching of both universities seems to have become more cautious and conservative."

⁸⁰ Nominalistenstatut, p.85; cf. p.91. Allerdings scheint hinter solchen Formulierungen die Vorstellung eines linearen Geschichtsverlaufs zu stehen ("seit Ockham . . ."; "nach Duns Scotus", etc.). Von den generellen Bedenken, die dagegen geltend zu machen sind, abgesehen, ist solches für die historische Filiationsforschung nicht nur hinderlich, sondern gefährlich; cf. W. Hübener, *Ordo und mensura*, p.117: "Das Beispiel Autrecourts lehrt, daß es nicht sinnvoll ist, mit dem Auftreten des Venerabilis Inceptor eine epochale Zäsur zu setzen und zu sagen: von jetzt ab regiert – und sei es auch nur in der *mater scientiarum* Paris – der Nominalismus die Geschichte der Theologie und Metaphysik."; ähnlich W.J. Courtenay, *Nominalism and late medieval religion*, p.49: "The relation of Scotus, Durand, Aureol, and Ockham is now seen to be more complex and is not one continuous development."

verlieren.⁸¹ Zudem muß man immer auch berücksichtigen, daß sich bis heute nicht angeben läßt, auf welcher Grundlage dieser "Ockhamismus" steht. Beruht er auf einer gewissermaßen atmosphärischen Vermittlung oder auf genuiner Textkenntnis? Wenn letzteres, welche Texte Ockhams hat Buridan wirklich studiert? Elementare Fragen dieser Art sind noch immer nicht Gegenstand eindringlicher Studien gewesen!⁸²

Andere Versuche, Buridans Denken unter Umgehung denkgeschichtlicher Zuordnungen zu charakterisieren, sind ziemlich disparat aufgekommen. Es ist daher auch nicht angezeigt, sie hier nacheinander zu besprechen. Immerhin sei auf Bezeichnungen wie "Terminismus",⁸³ oder "Naturalismus",⁸⁴ oder sogar auch "Materialismus" verwiesen.⁸⁵

Man kann natürlich die These vertreten, diese Uneindeutigkeiten seien keiner theorie-immanenten Aufklärung bedürftig, denn dies sei nur ein Fall von Eklektizismus. Diese Disharmonie braucht nicht erklärt, sie kann nur festgestellt werden. Dem muß jedoch das Bedenken entgegengehalten werden, daß das Etikett "Eklektizismus" nur *prima facie* eine unaufwendige, weil keine Erklärung einfordernde Kennzeichnung darstellt. Die Einheitstypen, welche in den Namen für bestimmte Lehrtraditionen zusammengefaßt werden, sind, da sie entscheidend mitbestimmt

⁸¹ Ebenfalls die Differenz betont: H. Thijssen, *The unity of science*, pp.101–105. Zu weit geht wiederum B. Patar, der Buridan durchgängig als einen Kritiker Ockhams oder doch als eine eigenständige Alternative darstellt (e.g. p.191*); davon, daß Buridans philosophischer Grundansatz schon konsolidiert war, als Ockhams Theorien den Kontinent erreicht haben, wie Patar meint (21*), kann keine Rede sein.

⁸² T.K. Scott, *Nicholas of Autrecourt, Buridan, and Ockhamism*, in: *Journal of the Hist. of Philos.* 9 (1971), pp.15–41, hier p.35, meint, die Art von Buridans Kritik an Ockham weise darauf hin, daß er dessen theologische Schriften nicht gekannt habe; von Autrecourt habe er das *Satis exigit ordo* nicht gekannt (ib., p.40); K.H. Tachau – W.J. Courtenay, *Ockham, Ockhamists*, pp.71–75; cf. cap.21, n.12.

⁸³ W. Wallace, *The philosophical setting of medieval science*, in: D.C. Lindberg (ed.), *Science in the Middle Ages*, p.113, spricht von "terminism"; St. Ebbesen, *Proof and Its Limits*, p.97: "mentalism"; L.M. de Rijk, *La philosophie*, p.198: "conceptualist".

⁸⁴ J.J. Walsh, *Some relationships*, p.237 n.2: "Despite his methodological nominalism, Buridan is a reasonable traditional Aristotelian naturalist." id., *Nominalism and the Ethics*, p.5; G. Leff, *The dissolution of medieval outlook*, p.87; sogar verwendet im Titel der Arbeit von R.H. Miller, cf. n.39; er versteht darunter das Bemühen, die Philosophie von Omnipotenzargumenten freizuhalten (p.12); cf. infra das Kapitel: "Rationalität und christlicher Glaube".

⁸⁵ In der Nachfolge der Arbeiten von K. Michalski (*La lutte autour de l'âme*, p.L; *La lutte pour l'âme*, p.LVII sqq.; *Le problème de la volonté*, p.90 = opusc. philos., p.370) neuerdings auch O. Pluta; cf. cap.24, n.31.

sind von vielen rezeptionsgeschichtlichen Kontingenzen, nicht von einer solchen Dignität, daß alle anderen Sonderformen als Eklektizismen aus diesen Einheitstypen zu verstehen sind. Wenn dies richtig ist, so folgt daraus aber nur, daß das genannte Problem besteht, nicht aber, in welcher Richtung seine Lösung zu finden ist.

4. *Duplex veritas?*

Eine dritte, wiederum anders geartete Form der Uneindeutigkeit, welche vielleicht zu einer Einsicht in die übrigen verhelfen könnte, scheint darin zu liegen, daß Buridan als ein Vertreter der *duplex veritas* gilt. Auch dazu stammen die klarsten und instruktivsten Ausführungen wiederum aus der Feder von A. Maier.⁸⁶ Wenn die Mediävistik die größten Schwierigkeiten hatte, im 13. Jahrhundert nicht bloß kritische, sondern tatsächliche affirmative Belege⁸⁷ für diese Theorie anzugeben, so scheint es nach wie vor dabei bleiben zu müssen, daß sie mit Van Steenberghen als „une légende tenace“ zu bezeichnen ist.⁸⁸ Der Syllabus von 1277 hat die These in ihrer radikalsten Form „wieder“gegeben:

Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum.⁸⁹

Daneben wäre die – nach P.L. J. Bataillon⁹⁰ – echte *collatio in sero* „Attendite“ des Thomas von Aquin zu nennen:

Inveniunt enim aliqui qui student in philosophia, et dicunt aliqua quae non sunt vera secundum fidem; et cum dicitur eis quod hoc

⁸⁶ Das Prinzip der doppelten Wahrheit, in: Studien IV, 1–44.

⁸⁷ So wie sich auch die These vom Zweck, der die Mittel heiligt, nur bei Pascal, nicht bei seinen jesuitischen Gegnern findet: Les provinciales, septième lettre, in: Oeuvres complètes, ed. J. Chevalier, Paris (Pléiade) 1954, p.729.

⁸⁸ F. Van Steenberghen, Une légende tenace: la théorie de la double vérité, in: Acad.royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres . . . 5.serie, t.56, 1970, pp.179–196. cf. Et.Gilson, Études de philos.méd., 1921, pp.59–69; History, p.398 sq.; 522–524; R. Hissette, Étienne Tempier et ses condamnations, p.251 sqq.; L. Hödl, „. . . sie reden, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe.“ Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der doppelten Wahrheit, in: Philosophie im Mittelalter, ed.J.P. Beckmann 1987, 225–243; zu Boethius' von Dacien *De aeternitate mundi*, der von seinem Editor G. Saja zunächst als Beleg für jene Theorie verstanden worden war: A. Maurer, Boethius of Dacia and the Double Truth, in: Med.Stud. 17 (1955), p.239.

⁸⁹ Prol., CUP I p.543; die These von der Zweifelt der Wahrheit läge in der Konsequenz: so K. Flasch, Aufklärung, p.95 sq.; 175 sq.

⁹⁰ Les sermons attribué à Saint Thomas: questions d'authenticité, in: Misc.Med. XIX, 1988, 325–341.

repugnat fidei, dicunt quod philosophus dicit hoc, sed ipsi non asserunt: imo solum recitant verba philosophi. Talis est falsus propheta, sive falsus doctor, quia idem est dubitationem movere et eam non solvere quod eam concedere.⁹¹

Ist also erst im 14. Jahrhundert das vertreten worden, was bereits im Jahrhundert zuvor verurteilt worden ist? Man muß allerdings präzisieren, worin diese These, oder wie A. Maier im Titel ihrer Arbeit sagt, "das Prinzip" der doppelten Wahrheit besteht. Wenn es so verstanden wird, wie es im Text der Verurteilung gemeint ist, dann ist die Widerlegung in der Tat leicht. So leicht, daß keine besonders geschickte und erfolgreiche Verteidigungsstrategie darin läge, sich als Vertreter dieser These zu bekennen. Albertus Magnus hatte in der Rede von widersprüchlichen Wahrheiten eine Art von Widerspruch gesehen, der den Begriff der Wahrheit selbst aufhebt: *contra ea quae fide determinata sunt, nihil potest demonstratio esse, eo quod fides non est contra rationem, quia nulla veritas alii discordat, sed est supra rationem.*⁹² Bekannt ist das Kapitel 7 aus der *Summa contra Gentiles* von Thomas von Aquin, der neben dem Hinweis darauf, daß im Grunde nur das Falsche dem Wahren entgegengesetzt sein kann, das Argument vorbringt, daß die beiden Organe der Wahrheit für den Menschen, nämlich Vernunft und Offenbarung, einen einheitlichen Ursprung haben, so daß die Annahme von konträren Wahrheiten die Kontrarietät in Gott selbst hineinzutragen nicht umhin kann. Thomas entnimmt daraus apriorisch die Bestimmung dessen, was gegen die Wahrheit des Glaubens steht: *Unde nec demonstrationes vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae.*⁹³ Auch A. Maier will diese Radikalform für das 14. Jahrhundert ausschließen und da, wo tatsächlich definitiv antichristliche Thesen vertreten würden, wie das etwa bei Blasius von Parma der Fall sei, handele es sich auch nicht um "zwei Wahrheiten", sondern um eine entscheidungsfähige Alternative.⁹⁴ Das Prinzip der doppelten Wahrheit meint also auch in dem für unseren Autor relevanten

⁹¹ ed.Vivès XXXII, 676a.

⁹² Eth.I, 13; nr.80 (ed. Col. XIV, 1 p.70, 80–83).

⁹³ ScG I, 7 (47); cf. Albertus Magnus, s.Eth.I, 13; nr.80 (ed.Col. XIV, 1 p.70); Bonaventura, Sent.II d.15 dub.3 (II, 389 b): *verum vero non opponitur*; Heinrich von Gent, Sum.7, 13 (62vX): *Unde quaecumque philosophi conscripserunt, quae vere ex rebus animadverterunt, illa verissima sunt et contraria Deo et dictis eius esse non possunt, quia creaturae sunt verum opus Dei, in quo veritas divinae sapientiae relucet*; 10, 3 (76rB): *secundum Philosophum verum vero contrarium esse non potest*; Raimundus Lullus, De efficiente et effectu, CCCM 32 p.274; auch noch Buridan, Eth.VIII, 12 (179va): *omne verum omni vero consonat.*

⁹⁴ Das Prinzip der doppelten Wahrheit, p.43.

Zeitraum: Die Kontrarietät von philosophischer Probabilität und Wahrheit des Glaubens.⁹⁵ Die Bezeichnung "doppelte Wahrheit" bleibt aber an jene Inkriminierung gebunden. Im Unterschied dazu gibt es jedoch für Buridan nicht zwei oder mehr Wahrheiten, auch kein bloß "dreifaches Wahrheitskriterium".⁹⁶ Es sind vielmehr verschiedene Geltungsansprüche und, wie A. Maier selbst sagt, unterschiedliche Gewißheitsgrade gegen einander abzugrenzen. Da sie jedoch nicht allein verschiedenen Quellen entspringen, sondern auch in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen, ergibt sich keine direkte Konfliktsituation, die dann etwa nur durch eine fideistische Beteuerung zu bereinigen wäre. Allerdings sind die Berührungen immer punktueller Art und nicht systematisch zu begründen. Welche Geltung somit eine bestimmte Lehre haben kann, etwa zur Natur der Seele, ist nicht aus der inneren Zuordnung von Problemstellung und Beantwortungsmethode zu begründen, sondern hängt davon ab, ob eine sozusagen faktisch vorfindliche Glaubenslehre damit konvergiert oder nicht. Es geschieht also keine Dissoziierung zweier Wahrheiten, vielmehr hört die philosophische Rationalität auf, unmittelbar und damit vollständig die Form der Wahrheit zu sein. Sie kann dies zwar sein, dies hängt jedoch an kontingenten, d.h. ihr äußerlichen Bedingungen.⁹⁷

5. Die Psychologisierung der Kohärenzfrage

Zuletzt soll noch eine Einschätzung in aller Kürze besprochen werden, welche die Uneinheitlichkeit des buridanischen Denkens psychologisch nimmt. Insbesondere war es R. Paqué, der in Buridan einerseits den Begründer des modernen – bei ihm aus Heideggers Weltbild-Aufsatz gewonnenen – Wirklichkeitsbegriffes gesehen hat, andererseits aber doch nur den Diplomaten.⁹⁸ Nun hat Buridan,

⁹⁵ Mir scheint deshalb die Übersetzung von *probabilitas* mit "Beweisbarkeit" (p.5) um eine Nuance zu stark; zwar setzt dies auch Maier gegen den Terminus "*veritas* im strengen Sinn der Wirklichkeitsgeltung"; vielleicht sollte es eher mit "Plausibilität" wiedergegeben werden im Sinne der oben aus Thomas zitierten *rationes probabiles*, die ja sehr häufig auch dort in der Aristoteles-Kommentierung auftauchen, wo nicht der Gegensatz zur Glaubenswahrheit thematisch ist, sondern die Anspruchsreduzierung erlauben soll, den Text als autoritativen gelten lassen zu können.

⁹⁶ Das Prinzip der doppelten Wahrheit, p.6.

⁹⁷ Wir werden im Zusammenhang der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie auf diesen Problemkomplex nochmals zurückzukommen haben: cf. cap.19.

⁹⁸ Nominalistenstatut, p.62 sq.; 71; 103; 86–91; 175; 178; 243–249; 261 sq.;

wie ja bekannt ist, mehrere diplomatische Missionen am päpstlichen Hof übernommen und auch mit Erfolg ausgeführt, aber Paqué bringt diese Charakterisierung des näheren mit Buridans rätselhaft scheinender Rolle beim Nominalismusstatut von 1340 in Zusammenhang. Wie kann der führende Pariser Nominalist – den übrigens Blumenberg für besonders “kühn” gehalten hat⁹⁹ – als Rektor der Universität ein Statut gegen den Nominalismus unterschreiben? Nun weiß man gerade seit Paqués Untersuchung, daß Buridan das Statut gar nicht unterschrieben hat, auch gar nicht zu unterschreiben brauchte, weil seine Amtszeit wenige Tage vor der Unterzeichnung zu Ende gegangen war. Nach Paqué ändert dies aber noch nichts Wesentliches an jener Paradoxie, denn dies Statut war dann zwar nicht während seines Rektorats erlassen, aber eben doch formuliert worden. Allerdings hieße dies, die Bedeutung des Rektors an der Pariser Universität weit überschätzen.¹⁰⁰

Auch O. Pluta hat sich jüngst ohne Bedenken solchen Deutungskategorien angeschlossen, etwa wenn er auf Buridans Lehre von der Seele zu sprechen kommt: “Die konziliante Formulierung “*magis tenenda est fide quam humana ratione*” zeigt, daß Johannes Buridan zu taktieren verstand, wozu ihm das Amt des Kanzlers der Universität Paris in jenen bewegten Zeiten oft Gelegenheit geboten hat.”¹⁰¹ Man weiß allerdings nicht so recht, worin die

die Kapitelüberschrift: “Die diplomatische Hand Buridans und der ontologische Sinn der Zweideutigkeit” (p.243); p.245: “Die Zweideutigkeit oder gar Zweigesichtigkeit scheint ein Wesenszug von Buridan gewesen zu sein, der sich auch bzw. gerade in den von ihm überlieferten Sagen ausgedrückt hat, in denen ja oft nicht das Faktische, aber das Wesentliche festgehalten wird.”

⁹⁹ cf. supra n.31.

¹⁰⁰ O. Pluta spricht von der “Tatsache, daß Buridan als Rektor der Universität von Paris im Jahr 1340 das zweite Statut gegen Wilhelm von Ockham entworfen und verfaßt, wenn auch selbst nicht unterzeichnet hat”; es ist weder eine Tatsache, daß dieses Statut gegen Ockham gerichtet war, noch gar, daß er es “entworfen und verfaßt” hat; R. Paqué, Nominalistenstatut, p.70 sq. stellt gewagte Überlegungen bezüglich einer kurzzeitigen Verlängerung von Buridans Rektoratszeit an, die aber den historischen Ausweis schuldig bleiben. Völlig korrekt gibt hingegen die Formulierung D. Perlers, Satztheorien, p.421, den Stand der Dinge wieder: “Es ist noch ungeklärt, wie stark er an der Ausarbeitung dieses wichtigen Dokuments beteiligt war.” Zur immer noch im Gang befindlichen Diskussion um die Adressaten – Ockham; Bottin, La Scienza degli Occamisti, p.3 sq.; G. Leff, Medieval thought, p.295; The dissolution, p.85. – des Statuts: J.M.M.H. Thijssen, Once again the Ockhamist Statutes of 1339 and 1340: Some new Perspectives, in: Vivarium 28 (1990), 136–167; nochmals, mit aller Sorgfalt und teilweise gegen Thijssen: W.J. Courtenay, The Registers of the University of Paris and the Statutes against the *Scientia Occamica*, in: Vivarium 29 (1991), 13–49.

¹⁰¹ Unsterblichkeitsdoktrin, p.39; selbst B. Patar, der zu einem sehr geglätteten Buridan-Verständnis neigt, sagt, Buridan zeige “une personnalité prudente, qui

taktische Raffinesse bestehen könnte, da diese Art von Formulierungen in sonstigen scholastischen Texten nicht nur nicht so selten, sondern geradezu zum Topos geworden war, und zudem Pluta selbst im nächsten Satz fortfährt: „Wenig später gesteht er denn auch in erstaunlicher Offenheit . . .“¹⁰² Anders als Paqué hegt jedoch Pluta keine Zweifel an der persönlichen Integrität Buridans. Die Zweideutigkeiten seiner Lehre sind ihm zufolge weit eher durch die doktrinale Kontrolle der Kirche verursacht.¹⁰³

Man muß sich im Klaren sein, daß es hier eine Entscheidung zu treffen gilt und sie von erheblicher Tragweite ist: Entweder wir unterstellen, Texte vor uns zu haben, die, weil ernst gemeint, auch ernst genommen werden müssen, oder wir glauben, sie nur historisch oder psychologisch oder . . . nehmen zu dürfen, weil wir unterstellen, sie seien zuletzt von taktischen, etwa universitäts-, kirchenpolitischen oder ähnlichen Gesichtspunkten bestimmt. Diese Alternative braucht aber nicht der Gegenstand einer willkürlichen Dezision zu sein.¹⁰⁴ Einer der gegenwärtig besten Kenner der institutionellen Substrukturen der Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts, William J. Courtenay, hat diese Stilisierung von Buridans Rektorat strikt zurückgewiesen. Rolle und Tätigkeit eines nur für wenige Monate gewählten Rektors an der Universität von Paris würden darin völlig überschätzt. Diese historisch unhaltbare Überschätzung ist aber Voraussetzung für jene oben genannte Paradoxie eines von einem der führenden Pariser Nominalisten beförderten Anti-Nominalisten-Statuts. Zusammen mit K.H.

va parfois jusqu' à l'ambiguïté." (21*); auch R.H. Miller verwendet gerne für Buridans Vorgehensweise Worte wie "tactics", "strategies": *Naturalism in Buridans Metaphysics*, p.10, 12, 273, 279.

¹⁰² In einer Rezension dieses Buches hat D. Perler dies kritiklos übernommen; in: *Freib. Zs. f. Philos. u. Theol.* 34 (1987) p.276; eine überaus kritische, aber nicht ungerechte Rezension zu Plutas Buch, das einen Umgang von seltener Ungeniertheit mit Problemen der Philosophie und der geistesgeschichtlichen Forschung "pflegt", von G. Greshacke, *Theol. Rev.* 82 (1986), col.505–507.

¹⁰³ Dies ist – neben dem sog. "Epikureismus" Buridans – eines der durchgehenden Anliegen Plutas in seinen Veröffentlichungen zu diesem Thema: Die Diskussion der Frage nach der Unsterblichkeit in einer Leipziger Handschrift des frühen 15. Jahrhunderts, in: id., 1988, 495–534; hier p.505 sq.; Ewigkeit der Welt, Sterblichkeit der Seele, Diesseitigkeit des Glücks – Elemente einer materialistischen Philosophie bei Johannes Buridan, in: B. Mojsisch – O. Pluta (1991), 847–872; dort soll die Formel "wie nicht anders zu erwarten" (853; 856; 861), mit der Pluta Buridans Anerkennung der Wahrheit von Glaubenssätzen kommentiert, soviel bedeuten wie "pro forma", d.h. zum Schutz vor institutionellem Druck. *Wissen* kann man derlei allerdings nicht; cf. n.104.

¹⁰⁴ Ganz abgesehen davon, daß die subjektive Einstellung des jeweiligen Lehrers zum Christentum für uns in der Regel nicht mehr zu eruieren ist: A. Maier, *Das Prinzip der doppelten Wahrheit*, p.6 sq.; K. Flasch, *Aufklärung*, p.216.

Tachau hat er in dem Aufsatz "Ockham, Ockhamists, and the English-German Nation at Paris 1339–1341" unter anderem auch die angeblichen Winkelzüge Buridans richtiggestellt.¹⁰⁵

Ein solcher Widersinn bedürfte allerdings einer Erklärung, und läge diese im diplomatischen Changieren angesichts institutioneller Sanktionsdrohungen. Aber, wie die oben genannten Beispiele gezeigt haben dürften, hat Paqué die Affinität von Buridan zu Ockham weit überschätzt.¹⁰⁶ Damit wird also auch aus historischen Gründen ein solcher Erklärungsversuch hinfällig. Jene oben angeführten Formulierungen sind zudem so geartet, daß es reichlich naiv schiene, wenn Buridan lediglich mit Formeln, denen man die Absicht des Lavierens angeblich so unmittelbar ansieht, auf Erfolg gehofft hätte. Da sich dieser Erfolg in der Lehre und Anerkennung seiner sonstigen Qualitäten nun aber tatsächlich eingestellt hat, fällt die Naivität dann auf eine entsprechende Buridan-Interpretation zurück. Wenn man jedoch im Auge behält, daß eine solche Sicht der Dinge beim gegenwärtigen Forschungsstand – und zwar was die Erschlossenheit sowohl seines Oeuvres wie der geistesgeschichtlichen Zusammenhänge angeht – zumindest verfrüht ist, dann ist sie doch in jedem Falle als Arbeitshypothese falsch. Das heißt, wir haben kein Recht, sie definitiv auszuschließen, aber ihre vorschnelle Unterstellung müßte das Verständnis des Johannes Buridan a limine kontaminieren. Die folgenden Interpretationen verstehen sich somit als solche, die unter bewußter Ausklammerung einer (moral-) psychologischen Perspektive versucht werden.

¹⁰⁵ in: *History of Universities* 2 (1982), pp.53–96; hier p.86 n.29: "There is nothing sinister in Buridan's ceasing to be rector on the eve of the December 29 statute. One should also be careful not to assign too great a legislative role to the rector, Buridan or any other."

¹⁰⁶ Im zweiten Teil werden sich weitere Divergenzen grundsätzlicher Art zwischen beiden Denkern ergeben. – Kritik an Paqué in Hinsicht seiner Interpretation des Gregor von Rimini: V. Wendland, *Die Wissenschaftslehre Gregors von Rimini in der Diskussion*, pp.261–265.

2. KAPITEL

“RELATION” ALS PHILOSOPHISCHES PROBLEM

Wenn es stimmt, daß Autoren wie Johannes Buridan von der historischen Forschung erst in einem Maße erschlossen sind, daß es zu einer synoptischen Gesamtdarstellung jetzt – und wohl auch in näherer Zukunft – noch zu früh ist, die historische Forschung aber sich in der Ausrichtung ihrer Interessen an den – sich gewiß wandelnden – Interessen der Philosophie an systematischen Problemstellungen in der Regel zumindest orientiert, dann muß nach einem geeignetem Aspekt gesucht werden, der Buridan in die gegenwärtig vorherrschenden mediävistischen Themenschwerpunkte in einer Weise einschleust, die über punktuelle Bezugnahmen auf einen im ganzen schemenhaft bleibenden Denker definitiv hinausgeht. Dazu, scheint mir, ist das Problem der Relation besonders gut geeignet. Diese Eignung läßt sich in mehreren Hinsichten deutlich machen.

1. Relation als Grundbegriff

Der Begriff der Relation ist zunächst ein Fundamentalbegriff des philosophischen Denkens überhaupt. Damit ist nichts anderes gesagt, als daß von der Fassung seiner Bedeutung und der Bestimmung seines Status viele andere, wenn nicht alle anderen Begriffe abhängen. Wenn dem aber so ist, dann stellt sich sofort die umgekehrte Frage, von wo aus dann noch darüber entschieden werden soll, wie “das” Problem der Relation gestellt werden kann. In einem solchen Fall muß zunächst eben das Problem der Relation selbst genauer bezeichnet werden. Der vielleicht wichtigste Aspekt, der zugleich den besten Zugang zur mittelalterlichen Diskussion bietet, ist derjenige, den man – bewußt unterminologisch – so formulieren könnte: *Wie kommen Relationen vor?*

Das Vorkommen, das Wirklichsein von Relationen zu erfragen, scheint nun aber die Fundamentalität des Relationsbegriffes wiederum zu “relativieren”. Heißt das nicht, daß zuvor geklärt sein muß, was “Wirklichsein” heißt, um von da aus, mit Hilfe eines dadurch gewonnenen kategorialen Instrumentariums dann die Beantwortung der Frage angehen zu können, in welchem Sinne

von Wirklichsein Relationen *sind*? Dies mag eine zwar naheliegende, aber von einem reichlich simplifizierten Modell bestimmte Vorstellung davon sein, wie sich der Kontext von Grundbegriffen fassen läßt. Wenn man nicht den Bedarf und die Möglichkeiten des Explizierens eliminiert, dann kann es einen unüberschreitbar basalen Terminus nicht in dem Sinne geben, daß dieser in allen anderen Konzepten vorausgesetzt ist, aber seinerseits nicht wiederum andere voraussetzt. Allerdings: Die Logik der progressiven Abstraktion von Begriffsgehalten suggeriert einen solchen Fluchtpunktbegriff. Aber wenn man die Frage stellt, was mit ihm gesagt sei, kann man nicht mehr umhin, die in der Abstraktion zurückgelassenen Begriffe wiederum zu integrieren. Es läßt sich zweifellos nicht bestreiten, daß noch innerhalb der klassischen Tradition dergleichen vom Begriff des Seins behauptet wurde. Da aber der Status des *ens* als *primum notum* im Mittelalter stets in dem Sinne verstanden wurde, daß seine Explikation konkurrenzlos vordringlich ist,¹ kann diese Versimpelung zu einer Vorstellung von einer Begriffspyramide, die an der Spitze auf einen einzigen Begriff mit dem oben beschriebenen Charakter zuläuft,² nur an externen Bedingungen liegen. G. Siewerth hat in diesem Zusammenhang auf die Verschulung der Philosophie hingewiesen, welche ein Interesse an der schnellen Eindeutigkeit der Begriffe mit sich bringt oder zumindest begünstigt.³

Was jedoch die Sachfrage selbst angeht, so läßt sich leicht einsichtig machen, daß der Begriff Wirklichkeit seinerseits einen relationalen Charakter hat. Insofern Wirklichkeit etwas in sich Differenziertes, und zwar eine Vielheit von “Wesen” meint, ist zumindest die Relation der Andersheit impliziert. Thomas von Aquin hat in diesem Sinne das mit dem *ens* koextensive *aliquid* als *aliud* *quid* verstanden.⁴ Somit kann zumindest an dieser Stelle einer vorgestellten Begriffspyramide gezeigt werden, daß sich

¹ cf. R. Schönberger, Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses, p.86 n.8.

² cf. H. Wagner, Begriff, § 8, in: Handbuch philos. Grundbegriffe, ed. H. Krings u.a., München 1973, I p.204 sqq.

³ Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin, p.18: “Diese Gefährdung war umso größer, als der schulmäßige Lehrbetrieb das Denken nicht in der ursprünglichen Frage nach dem Sein als Sein hielt, sondern die Metaphysik als “Instrumentarium” für die Theologie gebrauchte, wobei es darauf ankam, feste, gültige Begriffe lehrend zu vermitteln, deren Bedeutungsgehalte als ‘Denkmittel’ fungierten . . .”

⁴ de ver.1, 1 (ed. Leon.XXII,1 p.5, 147): *dicitur enim aliquid quasi aliud quid*; cf. R. Schönberger, Realität und Differenz. Ockhams Kritik an der *distinctio formalis*, in: Die Gegenwart Ockhams, ed. W. Vossenkuhl – R. Schönberger, Weinheim 1990, 97–122.

die fundamentalen Begriffe in der Explikation wechselseitig voraussetzen.

Nun wird jedoch in der Auszeichnung des Relationsbegriffes als eines Fundamentalbegriffes, der einerseits den Begriff der Wirklichkeit voraussetzt und andererseits gleichzeitig von diesem mitbestimmt ist, ein Gedanke entwickelt, der noch ohne historische Referenz bleibt. Gewiß können dafür historische Belegstellen angeführt werden; etwa wenn Leibniz sagt: "Autrement il n'y a point de terme si absolu ou si detaché, qu'il n'enferme des relations."⁵ Auf andere Weise hat B. Russell dies zum Ausdruck gebracht: "The question of relations is one of the most important that arise in philosophy, as most other issues turn on it: monism and pluralism; the question whether anything is wholly true except the whole of truth, or wholly real except the whole of reality; idealism and realism, in some of their forms; perhaps the very existence of philosophy as a subject distinct from science and possessing a method of its own."⁶

2. Die geschichtliche Stellung der mittelalterlichen Diskussion

Damit ist allerdings gewiß noch keine Begründung dafür gegeben, die mittelalterliche Diskussion um den Status der Relation zu analysieren und ihren Verlauf zu interpretieren. Die für solches gegebenen Begründungen sind meist bestimmt vom Hinweis auf die wirkungsgeschichtliche Relevanz eines Autors oder einer Epoche. Diese Begründung ist eine rein historische, sie verzichtet darauf, einen inhaltlichen Gewinn oder eine Überlegenheit der Denkform geltend zu machen. Wenn wir uns aber gleichwohl zunächst und vorläufig einmal auf diese Begründungsform einlassen, dann kann man zweierlei dazu sagen: J.R. Weinberg hat in seinem Buch "Abstraction, Relation and Induction"⁷ mit kurzen, aber aussagekräftigen Textbelegen gezeigt: "The medieval views about the nature of relation appear to determine the views of the seventeenth-century philosophers." Die darin zitierten Texte aus dieser Epoche tragen jedoch ausschließlich Behauptungen vor, die nicht als Wirkungsgeschichte des Mittelalters überhaupt,

⁵ Nouv.Ess.II, 25, 10 (AA VI 6 p.228); zu Leibniz jüngst: M. Mugnai, Leibniz' Theory of Relations, Stuttgart 1992.

⁶ Logical Atomism, in: Logic and Knowledge, ed. R.Ch. Marsh, London 1956, p.333.

⁷ In dem dort publizierten Aufsatz: The Concept of Relation: Some Observations on Its History, p.112; dies hat A. Vos, Young Duns Scotus, p.218 n.22, "a fascinating survey of its history" genannt.

sondern nur der nominalistischen Tradition zu interpretieren sind. Wie weit diese Behauptung tatsächlich trägt, braucht hier nicht entschieden zu werden. Allerdings sei nochmals auf solche Textstellen hingewiesen, die ihre nominalistische Herkunft nicht verleugnen können: Dabei sind Positionen wie die von Clauberg⁸ weniger hinsichtlich ihrer Alternative, die der Entscheidung voraufliegt, als vielmehr im Hinblick auf die strikt nominalistische These interessant. Dies gilt jedoch unter beiden Gesichtspunkten weit mehr von Stellungnahmen, die außerhalb der unmittelbaren und ausschließlich scholastischen Einflußsphäre liegen. Eine Behauptung wie etwa die cartesische in den “*Principia Philosophiae*”: *nec ordinem nec numerum esse quicquam diversum a rebus ordinatis et numeratis, sed esse tantum modos, sub quibus illas consideramur*⁹ könnte ebenso drei Jahrhunderte früher formuliert worden sein wie der Satz des Spinoza: *Nos autem dicimus Unitatem a re ipsa nullo modo distingui, vel enti nihil addere, sed tantum modum cogitandi esse, quo rem ab aliis separamus, quae ipsi similes sunt, vel cum ipsa aliquo modo conveniunt*.¹⁰ Die Zuordnung des Th. Hobbes zu der nominalistischen Tradition bedarf auch in unserem Fragezusammenhang keiner gravierenden Einschränkung: “But we must not so think of relation, as if it were an accident differing from all the other accidents of the relative; but one of them, namely that by which the comparison is made.”¹¹

Im Ganzen wäre aber der Eindruck eines ausschließlich nominalistisch bestimmten neuzeitlichen Relationsbegriffs trotz der Zitate sicherlich zu einseitig. Immerhin wird aber in den genannten Texten durchgängig die numerische Mannigfaltigkeit bereits vorausgesetzt und nur gefragt, woher qualitative Übereinstimmungen kommen. Nikolaus Cusanus hingegen hatte auch noch die Pluralität als solche dem Denken entspringen lassen – aber eben dem göttlichen.¹²

⁸ *Metaphysica*, § 207 (*opera omnia philosophica*, I, Amsterdam 1691 (= ND Hildesheim 1968) p.318): *relatio omnis per se nihil aliud est quam operatio intellectus. Mens enim nostra rem aliam refert ad aliam, aliam comparat cum alia, aliam distinguit ab alia.*

⁹ I, 55 (*AT VIII* p.26).

¹⁰ *cog. metaph.* I, 6 (op. ed. C. Gebhardt I p.245 sq.).

¹¹ *Elements of Philosophy* II, 11, 6; *Engl. Works* I p.135.

¹² *De mente*, 6 n.94 (ed. R. Steiger, in: *opera omnia*, Hamburg 1983, V p.140): *Ex eo enim, quod mens divina unum sic intelligit et aliud aliter, orta est rerum pluralitas. Unde si acute respicis, reperies pluralitatem rerum non esse nisi modum intelligendi divinae mentis. Cusanus ist allerdings mit großer Zurückhaltung mit unserem Diskussionszusammenhang in Beziehung zu bringen; Relationalität ist für ihn, worauf W. Beierwaltes hingewiesen hat (Identität und Differenz,*

Wenn gleichwohl die These von der primär nominalistischen Neuzeit weit entfernt davon ist, als bewiesen gelten zu können, so kann hier doch noch ein anderes, gewiß ebenfalls sehr schematisches Muster angeführt werden. Es gibt, so scheint es, nur eine mögliche Rechtfertigung für die Verwendung sehr globaler, schematischer Interpretationskategorien: nämlich dann, wenn man sich darüber klar ist, was man wirklich damit gesagt hat oder wenn es nur provisorisch darum geht, auf eine Tendenz aufmerksam zu machen. Auf's Ganze gesehen, so kann man behaupten, wenn es nach den eben genannten einschränkenden Bedingungen erlaubt ist, eine so weit gespannte These aufzustellen, gibt es eine deutlich erkennbare und durchgängige "Aufwertung" der Relation.

Von der aristotelischen Fassung der Relation als einem Akzidens, das noch dazu das "schwächste" oder "geringste" Sein besitzt¹³ bis zu dem oben schon zitierten Satz von Leibniz, daß sich kein Begriff denken läßt, der nicht eine Relation enthielte, liegt ein langer Weg. Dabei scheint dem Mittelalter eine durchaus unverzichtbare Funktion zuzukommen: Diese Steigerung des Relationsbegriffs zu einem universellen und schlechthin basalen Gedanken läßt sich niemals ohne die Berücksichtigung der mittelalterlichen Diskussionen verständlich machen. Schon rein äußerlich-quantitativ kann man sagen, daß es mit Sicherheit keine andere Epoche der Philosophiegeschichte gegeben hat, in der nach dem immensen Bestand an Textmaterial gemessen so intensiv über die Probleme nachgedacht wurde, die mit der Relation zusammenhängen, wie eben in der mittelalterlichen Scholastik. Die Texte, die das Problem "de relationibus" behandeln – es sind dies, um hier nur die wichtigsten zu nennen, die einschlägigen Stellen in den zahllosen Sentenzenkommentaren, in den unüberschaubar vielen Kommentaren zu den aristotelischen Schriften der "Kategorien" (c.7), der "Metaphysik" (V, 17) und der "Physik" (V, 2), sodann in den

p.110), nicht gleichbedeutend mit Vergleichbarkeit; zum Thema: P. Kampits, Substanz und Relation bei Nikolaus Cusanus, in: Zs. f. philos. Forschung 30 (1976), 31–50.

¹³ Met.XIV, 1; 1088 a 22–24; (cf. Eth.Nic.I, 4; 1096 a 21–22); D. Ross, *Metaphysics* II p.473: "The description of relation as the least substantial of the categories is unique in Aristotle."; Averroes, *Metaph.*XII com.19 (VIII, 306B); im mittelalterlichen Aristotelismus bis zu Suarez (disp. met.47, proem.; op.omn.XXVI, 781b) endlose Male zitiert: Bonaventura, *Sent.*I d.26 q.2 ad 5 (I, 456b); Thomas von Aquin, in *Phys.*III, 1 (280); Aegidius Romanus, *Sent.*I d.30 q.2 (157rb); Jakob von Viterbo, *de div. praed.*, q.12 (ed. Ypma p.120): *relatio minus habet de entitate quam materia prima, quia relatio non dicit esse, nec actu nec potentia*; Duns Scotus, *Praed.*, q.25 n.10 (ed. Vivès I, 495ab); Adam de Wodeham, *Lect.*sec.I d. 26 q. 1 § 8 (Wood III p.430); Gregor von Rimini, *Lect.*I d.28–32 q.1 (III p.97).

ebenfalls noch längst nicht aufgearbeiteten Gattungen der “quaestiones disputatae” sowie der “quodlibeta”,¹⁴ aber auch in einer ganzen Reihe von selbständigen Traktaten – sind von einem kaum zu überschätzenden Umfang und können auch in dieser Arbeit nur in einem relativ beschränkten Umfang berücksichtigt werden.

Die sog. “Aufwertung” der Relation zu einem Grundbegriff des philosophischen Denkens kann auch für die spätere Neuzeit – oder zumindest für eine repräsentative Tradition innerhalb derselben – belegt werden. Dazu wiederum nur einige wenige Belegstellen: Wenn es richtig ist, daß der Begriff des Denkens bei Kant eine Verbindungsleistung meint, dann ergibt sich aus der Kategorialisierung des Gegebenen: “Dagegen sind die innern Bestimmungen einer substantia phaenomenon im Raume nichts als Verhältnisse, und sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen”¹⁵ – oder, wie sich Kant dazu in sein Handexemplar notiert hat: “Im Raum sind lauter äußere, im innern Sinn lauter innere Verhältnisse; das Absolute fehlt.”¹⁶ Schon mehrfach, auch von N. Hartmann¹⁷ ist darauf hingewiesen worden, daß nun bei Kant die Substanz zu den relationalen Kategorien gehört.¹⁸ Kant hat der Irreduzibilität der Relationen auf Dinge Rechnung getragen und sie aus der Tätigkeit des Verstandes erklärt. Dies steht aber insofern außerhalb der Wirkungsgeschichte des Nominalismus, als zum einen auf der Basis der Konstitutionsleistung des Verstandes die Relationen keine bloßen entia rationis sind, zum anderen aber die Verbindung, das In-Relation-Setzen zu *der* Verstandesleistung schlechthin wird. So heißt es in dem berühmten § 15: “Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen [. . .], sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selber nichts weiter ist, als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz

¹⁴ cf. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, Paris 1925, I p.371; Paris 1935, II p.366 sq.: s.v. “relatio”.

¹⁵ KrV B 321.

¹⁶ Reflexionen im Handexemplar KrV A 265 (AA XXIII p.37).

¹⁷ *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin 1964, p.255.

¹⁸ KrV B 106; man vergleiche auch eine zwar nicht entsprechend zu nennende, immerhin aber auf erstaunliche Weise vergleichbare Entfernung von der aristotelischen Kategorienlehre bei Johannes von Damaskus, *Dialectica*, cap.50 (PG 47, 360D): . . . ipsam quoque substantiam, ut quae sit genus, et habitudinem ad alterum habeat, ut ea referri quae sunt ad aliquid; ein Kommentar dazu findet sich in: J.v.D., *Philosophische Kapitel*, ed. G. Ritter, Stuttgart 1982, p.233. – Unbeschadet der Behauptung realer Relationen spricht Duns Scotus vom Verstand als einer vis collativa: in *Met.V* q.11 n.5 (ed. Vivès VII, 271b).

der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist."¹⁹

An dieser Stelle ist auch Schellings Korrektur der kantischen Kategorientafel zu nennen, durch die die Relation zur fundamentalsten aller Kategorien wird: "Die erste, allen übrigen zu Grunde liegende Kategorie, die einzige, durch welche das Objekt in der Produktion schon bestimmt ist, ist, wie wir wissen, die der Relation, welche, da sie die einzige Kategorie der Anschauung ist, allein den äußeren und inneren Sinn noch als vereinigt vorstellen wird."²⁰ Die Theorie des Absoluten bei Hegel ist ebenfalls nicht denkbar ohne eine fundamental ansetzende und ausdifferenzierte Überlegung zur Beziehung im Sinne von Selbstbeziehung. Von seinem philosophischen System hat D. Henrich gesagt: "Es will von den einfachsten formalen, man kann sagen relationstheoretischen Verhältnissen seinen Ausgang nehmen."²¹ R.-P. Horstmann hat Hegel als "relationsontologischen Monismus" interpretiert, dessen basale Relation die Subjektivität sei. Es sei für den frühen Jenaer Hegel ebenso wie für den späten charakteristisch, "1) daß Subjektivität als Relation oder Verhältnis begriffen wird und 2) daß dieses Verhältnis als Verhältnis zwischen Verhältnissen bestimmter Art anzusehen ist."²² Für den Status von Relationen hat im Hegelschen Sinne zu gelten: "Für Hegel sind Relationen, die von ihm nur als relationale Bestimmungen von Objekten, also als relationale Eigenschaften verstanden werden, unter keiner wie auch immer gearteten Interpretation real."²³ Zu Kierkegaard braucht nur darauf verwiesen zu werden, daß er die traditionelle Bestimmung des Geschaffenseins als einer *wesentlichen* Relation zwar aufnimmt, sie aber in einem so radikalen Sinne verstanden

¹⁹ KrV B 134 sq. Die Synthesis genannte Verstandeshandlung muß daher "ein Actus seiner Selbsttätigkeit" (B 130) sein.

²⁰ System des transzendentalen Idealismus, Ausgew. W., 1967 II p.529 sq.; cf. die Form der Philosophie, AA I, 1 p.294: "... Denn, daß die Formen der Relation nicht nur allen übrigen zu Grunde liegen, sondern wirklich identisch mit der Urform ... seien, findet man sogleich bei genauerer Untersuchung." cf. H.M. Baumgartner, Kategorie § 5, in: Handbuch philos. Grundbegriffe, ed. H. Krings u.a., München 1973, II p.770 sq.

²¹ Andersheit und Absolutheit des Geistes, in: Selbstverhältnisse p.142; P. Reisinger, Wolfgang Cramers Destruktionsversuch der Hegelschen Dialektik, p.344: "Es war die Anstrengung von Hegel und Cramer, das Absolute als Selbstbeziehung zu denken." p.361: "Die Gestalten des Absoluten der Logik Hegels sind Selbstbezüge" cf. p.362 sq.

²² Ontologischer Monismus, p.245.

²³ id., Ontologie und Relationen, p.244; bei Spaemann-Löw, Die Frage Wozu?, p.166, heißt es zu Hegel: "Jede Form des Unterschiedes wird an die Dinge erst von uns herangetragen. Jeder Unterschied bedeutet die Konstatierung einer Negation, eines Etwas im Gegensatz zu einem anderen, welches das Etwas nicht ist."

wissen will, daß er die traditionelle Unterscheidung auf paradoxe Weise zusammendenken möchte: Geschaffensein ist die “absolute Beziehung” zum Absoluten.²⁴ Auch das Selbst wird als ein zu sich selbst sich verhaltendes Verhältnis gedacht, d.h. in einem Konzept, das den Status des Vorausgesetzseins der Relation aufhebt.²⁵

Heidegger gehört ebenfalls in diese Aufwertungsgeschichte der neuzeitlichen Relationsdiskussion. Obwohl sich bei ihm keine größeren Textpassagen zu diesem Thema finden, kann doch auch bei ihm von einer Aufwertung gesprochen werden. Schon in *Sein und Zeit* hatte Heidegger das “In-der-Welt-Sein” nicht als eine Eigenschaft oder eine äußerliche Relation, sondern als eine wesentliche Beziehung gefaßt.²⁶ Gerade die Subjektivität erfordert den Begriff einer nicht-sekundären Beziehung; eine solche könnte nicht integraler Bestandteil dieses Sachverhaltes sein: “Verfehlt wird der echte Begriff der Subjektivität, sofern man überhaupt sieht, daß die ‘Beziehung auf’ gerade zum Wesen der Subjektivität gehört.”²⁷ Heidegger kritisiert auch hier das Überspringen einer Frage. Während die Tradition des Kantianismus schon nach dem Grund der Möglichkeit einer Beziehung des Bewußtseins auf den Gegenstand fragt, müsse doch dem zuvor nach dieser Beziehung selbst gefragt werden, deren Möglichkeitsgrund eruiert werden soll. “Was ‘Beziehung’ eigentlich besagt, bleibt ungeklärt” (163). Immer wieder aber verweist er auf den platonischen Begriff der Seele (*Theait.*185a sqq.), in dem ein solcher Wesensbezug gedacht werde.²⁸

²⁴ Furcht und Zittern, in: Werke 1950, IV p.59 (zur weiteren Erläuterung cf. p.76); cf. L. Lavelle, *Être et Acte*, in: *De l'intimité spirituelle*, Paris 1955, p.20; der Ausdruck “relatio absoluta” findet sich bereits bei Thomas, *Sent.* I d.1, 1, 5 ad 8.

²⁵ Krankheit zum Tode (ed. L. Richter, Hamburg 1962), p.13: “. . . das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.”

²⁶ SuZ § 12 (GA II p.77); Logik (GA XXI p.164). In der Leibniz-Vorlesung (SS 1928) wird gesagt, das Urteilen über Seiendes sei “in sich bezogen auf Seiendes”. “Nicht nur der Bezug des urteilenden Daseins zum Worüber, sondern dieses Worüber selbst ist in sich relational artikuliert, beziehungshaft gegliedert. Das besagt: der intentionale Bezug des Aussagens ist in sich selbst ein *beziehender Bezug*.” (GA XXVI p.124).

²⁷ Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, GA XXVI p.162.

²⁸ op.cit., p.180 sq.; ausführlich dann zu der *Theaitet*-Stelle in der Vorlesung “Vom Wesen der Wahrheit”, GA XXXIV p.176: “Erst ein solches Verhältnis zum Vernehmbaren überhaupt hat die Eignung, bei seinem Vernehmen dergleichen wie Sinneswerkzeuge in seinen Dienst zu stellen. Denn die Seele, so gefaßt, ist in sich selbst *verhältnishaft*, erstreckt zu . . .”; p.176: “weil unser Selbst in seinem Wesen verhältnishaft ist”; p.178: “Sie ist nicht zunächst Seele bei sich und dann noch, an ihr gleichsam an- und eingehakt, ein Strang zu den Dingen.” cf. p.195; 201; 330.

Von "Sein und Zeit" bis in die späte Vorlesung "Der Satz vom Grund" gehört die Erörterung des Bedeutungszusammenhangs von λόγος und Beziehung insofern zu den zentralen Themen,²⁹ als die Entgegensetzung des Denkens zum Sein Heideggers These nach zur Grundstellung der abendländischen Metaphysik gehört – wobei diese selbst als ein Verhältnis, nämlich des Menschen zum Seienden im Ganzen, bestimmt wird.³⁰ Dabei stellt sich Heidegger einerseits gegen einen formalen Begriff von Relation, der unabhängig von der Art dessen, was in dieser Relation steht, bestimmt (und das hieße auch, formalisiert) werden könnte,³¹ andererseits knüpft er – wie bereits der Neukantianismus³² – an die letztlich aus der mittelalterlichen Trinitätsspekulation stammende Konzeption eines Primates der Relation vor den Relata an. Die Relata werden dabei in einer Weise durch die Relation bestimmt, daß von dieser gar nicht abstrahiert werden kann.³³ Als eine solche bestimmt er die Sprache³⁴ und zuletzt sein Grundwort des "Ereignisses". Es ist "das Verhältnis aller Verhältnisse".³⁵

Nur hinweisartig kann hier vermerkt werden, daß in der soziologisch dominierten Systemtheorie ebenfalls ein Ansatz verfolgt wird, wonach den struktur- bzw. systembildenden Relationen ein Primat nicht nur vor den in ihnen auftretenden, sondern auch vor den durch sie erwirkten Elementen zukommt. Sie hat dies mit Nietzsche – aber längst nicht mit ihm allein – gemeinsam, es für falsch zu halten, "daß ein Ding aus allen Relationen gelöst noch Ding sei."³⁶

Wir haben also im Blick auf die neuzeitliche Denkgeschichte eine scheinbar gegenläufige Entwicklung zu konstatieren. Einerseits steht an ihrem Anfang die Entontologisierung der Relation

²⁹ SuZ § 7 B; Aristoteles, Metaphysik 1–3 (GA XXXIII p.5); Der Satz vom Grund [SvG] 197.

³⁰ Nietzsche: Der europäische Nihilismus (GA XLVII p.208).

³¹ SvG 78.

³² Zum Begriff einer Relation ohne Relata im Neukantianismus: die Arbeit von Ch.v.Wolzogen, Die autonome Relation, Würzburg 1984.

³³ Was heißt Denken?, 74; Wozu Dichter?, in: Holzwege (GA V p.283); Seminare (GA XV p.176); Heraklit (GA LV p.158); ib. p.328: "Der Bezug zwischen dem menschlichen λόγος und dem Λόγος ist daher nicht ein Bezug zwischen Dingen und Gegenständen, sondern der Bezug zwischen Beziehungen, und d.h. reiner, ursprungsloser Bezug und nur dieses." Später wird dies in einem ursprünglich gemeinten Sinne und emphatisch das "Verhältnis" genannt: Zur Erörterung der Gelassenheit, Pfullingen 1959, p.50.

³⁴ Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3 (GA XXXIII p.121).

³⁵ Unterwegs zur Sprache, GA XII p.256. Auch in der Rede vom "Unter-Schied" bezieht sich Heidegger indirekt auf die Lehre von den realen und den bloß gedachten Relationen, um jenen "Unter-Schied" gegen diese abzugrenzen: Die Sprache, in: Unterwegs zur Sprache, p.25 (= GA XIII p.22 sq.)

³⁶ Nachgelassene Fragmente [Herbst 1887], KGA VIII, 2 p.17.

zu einer Komparationsleistung. Andererseits geht dies einher mit einer vielfältigen “Aufwertung” der Relation: Leibniz formuliert das universelle Impliziertsein relationaler Bestimmungen in Begriffen; der im Mittelalter ausgebildete Gedanke von wesentlichen Relationen erlaubt eine grundsätzliche Neubestimmung des Menschen als Selbstbewußtsein. Sein Wesen wird durch eine wesentliche Relation bestimmt – woran auch Kierkegaard nichts geändert hat; die neuzeitliche Wissenschaft basiert auf der Ersetzung des Substanzbegriffes durch den der Funktion. Auch diese ist eine Relation. Daß diese Momente zusammenhängen, kann an einem Denker wie Henri Bergson gezeigt werden. Er hat es deutlich ausgesprochen, daß Naturgesetze anders als substantielle Formen relational sind: “Or, une lois est une relation entre des choses ou entre des faits.”³⁷ Und er hat zugleich den stoischen, in der Hochscholastik vielfach bekämpften, im Nominalismus aber erneuerten Komparationsbegriff der Relation affirmiert: “Une relation consiste essentiellement en une comparaison; elle n’a de réalité objective que pour une intelligence qui se représente en même temps plusieurs termes.”³⁸

3. *Der Begriff der Relation in der Scholastik*

Damit ist aber immer noch eine reichlich unhistorische Einstellung eingenommen. Denn eine solche durchgehende Problemgeschichte nimmt die mit der Relation im allgemeinsten Sinne zusammenhängenden Fragen als eine durch die Geschichte des Denkens hindurch identifizierbare Einheit. Ein Satz wie der des Albertus Magnus: *inter philosophos semper fuit disputatio de relativis*,³⁹ könnte vielleicht in diesem Sinne verstanden werden. Jene Identifizierbarkeit steht unter der impliziten Bedingung, daß ein Problem im wesentlichen von den theoretischen Ansätzen sowie von den konkreten geschichtlichen Anlässen zu diesen unabhängig bleibt.

Es ist hier nicht der Ort, Überlegungen über die Möglichkeit und Form einer Einheit anzustellen, welche sowohl die geschichtliche Partikularität und Relativität von Problemstellungen wie die unbestreitbare Vergleichbarkeit von solchen zu verbinden imstande

³⁷ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris 1959 = 1970 (Édition du centenaire), p.689.

³⁸ *op.cit.*, p.690.

³⁹ *sum. theol.I* p.13 q.52 (Borget XXXI, 535 b). [Da diese Summa teilweise bereits in der kritischen Ausgabe der Albertus-Werke ediert ist, wird hier dieser Text mit seinem Namen zitiert, auch wenn die Authentizitätsfrage noch immer

ist. K. Flasch hat in seiner "Einführung in die Philosophie des Mittelalters" scharf das Programm einer problemgeschichtlichen Methode im Sinne N. Hartmanns (bzw. auch H. Rickerts und H. Heimsoeths) kritisiert;⁴⁰ wenn man aber das Moment der Einheit, sei es in der Form von Analogizität oder von Familienähnlichkeit oder was immer völlig eliminiert, dann wird sowohl das Verstehen selbst unmöglich als auch die Sphäre der Intentionalität destruiert. Es bleibt dann nichts anderes mehr übrig, als die Prädikate "wahr" und "richtig" in Anführungszeichen zu schreiben.⁴¹ Das scheint jedoch am unbestreitbaren Phänomen des Verstehenkönnens, des Vergleichenkönnens vorbeizugehen; die Hinwendung zu bestimmten Autoren und/oder Texten, die ja längst nicht immer aus Gründen der autoritativen oder traditionalistischen Absicherung geschieht, sondern eben auch, um mit einem Gedanken, einem "Problem", weiterzukommen, die zugleich aber nur unter der Voraussetzung einen Sinn ergibt, daß eine Verwandtschaft der Problemstellungen unterstellt werden kann, ist ja gewiß nicht nur das Geschäft ideologiegeblendeter Philosophiehistoriker, sondern auch von Denkern, die an einer Sache interessiert sind. Für die Gegenposition kann man sich aber nicht auf die geschichtliche Erfahrung als Erfahrung von Differenz berufen; es lassen sich nämlich im Prinzip ebenso beliebig viele Ähnlichkeiten auftürmen wie Differenzen geltend machen; was jeweils das Wesentliche an einem Gedanken ausmacht, ist auf diese Weise gar nicht entscheidbar. Aber die Geschichte ist so wenig eine Begründungsbasis für einen Radikalhistorismus wie die Erfahrung eine für den Empirismus. Die Zurücknahme der Maßstäbe in die geschichtlichen Situationen selbst macht die Auseinandersetzungen, die konstitutives Element der Denkgeschichte und der Scholastik zumal sind, zu etwas nicht mehr zu Interpretierendem. Man müßte also gleichzeitig auch alle Kritik an anderem aufgeben, die mehr als Gesichtspunkte der immanenten Kohärenz beansprucht. Die Achtsamkeit in der Verwendung von Beurteilungsmaßstäben zu lehren, ist sicherlich

mit gewichtigen Einwänden in der Diskussion ist.] Jakob von Viterbo, *de div. praed.*, q.11 (Ypma 14): *de relationis existentia, non solum apud modernos sed etiam apud veteres, diversae fuerunt opiniones, sicut Simplicius narrat in Praedicamentis.*

⁴⁰ Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1987, pp.25–28; Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters?, p.402 sq.; Freiheit des Willens: 850–1150, in: Die Abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich, ed. J. Fried, Sigmaringen 1991, 17–47; bes. 17–21; 45–47.

⁴¹ cf. K. Flasch, Einführung, p.15; 27; 28.

wichtiger als eine von Schulrichtungs- oder sonstigen Interessen geleitete Historiographie geglaubt hat. Aber daß die Realität von Gedanken ausschließlich in ihrer geschichtlichen Funktion besteht, ist ein vielleicht suggestiver, gleichwohl aber ein nicht so leicht ausweisbarer Gedanke. Diese Funktion gründet ja in einem Anspruch, der einer auf Wahrheit, Allgemeingültigkeit und somit auf Zeitlosigkeit ist. Ohne diesen Anspruch wäre das Aufkommen von philosophischen Theorien ein ebenso gleichgültiges Faktum wie irgendein nicht bekannt gewordenes empirisches Datum. Der Vorwurf, daß der problemgeschichtliche “Aternismus” als eine uneingestandene Form der Entgeschichtlichung zuletzt seinen Gegenstand verliert, gilt für den Historismus gleichermaßen. Die Zuwendung zu philosophischen Texten unter Ausblendung ihres spezifischen Anspruchscharakters abstrahiert eben vom Specificum seines Gegenstandes. Gedanken sind keine Fakten. Ohnehin scheint es, daß die rein problemgeschichtliche Betrachtungsweise seit geraumer Zeit (wie auch die von Flasch zitierten Autorennamen zeigen) durch den Einfluß Heideggers weithin obsolet geworden ist.⁴² Nicht bloß Logik und Semantik im technischen Sinne des Wortes sind geeignet, das historistische Dogma von der Unähnlichkeit aller Problemstellungen und -lösungen zu erschüttern.⁴³ Wer nach der Lektüre mittelalterlicher Relationstraktate sich die modernen Diskussionen zu diesem Thema – insbesondere die Kritik B. Russell’s an Bradley – vor Augen führt,⁴⁴ begegnet trotz des unleugbar verschiedenen Kontextes auf Schritt und Tritt den bekannten Argumenten. Dies freilich könnte wieder den Einwand provozieren, der Eindruck der Verwandtschaft von Argumenten beruhe eben auf der illegitimen Abstraktion vom jeweiligen Kontext. Es muß aber die Frage gestellt werden, ob sich Gedanken auf identische Weise zu ihrem Kontext verhalten. Wenn ja, wäre dies nur die halbe Emanzipation des Historismus vom Problemlatonismus; wenn nein, dann ist ihre Ablösbarkeit oder Nicht-Ablösbarkeit auch nicht ohne ein *distinguendum est* entscheidbar. Wir können hier aber nicht der Frage nachgehen, worin denn philosophische Gedanken ihre Identität haben. Wir

⁴² Dazu jüngst: R. Spaemann, Zur Einführung, in: *Destruktion und Übersetzung*, ed. Th. Buchheim, Weinheim 1989, p.2 sq.; in seiner Habilitationsschrift hatte Heidegger jenes neukantianische Konzept noch geteilt: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, GA I p.196.

⁴³ So mit Berufung auf P. Geach D. Perler, *Satztheorien*, p.4.

⁴⁴ cf. R.-P. Horstmann, *Ontologie und Relationen*. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen, Königstein/Ts. 1984; auch vermerkt bei M.G. Henninger, *Relations*, p.10.

kehren zurück zur Frage der Bedeutung der mittelalterlichen Diskussionen um den Relationsbegriff.

Es gehört aber, was nun unsere Frage angeht, inzwischen zur *opinio communis*, daß – historisch betrachtet – auch die Relation kein für sich bestehender Sachverhalt ist, auf den sich verschiedene Theorien verschiedener Epochen wie auf ein unmittelbares Phänomen beziehen würden. Das „*pros ti*“ des Aristoteles ist nicht schon die Relation selbst, sondern zunächst etwas in Bezug oder Bezügen auf anderes Stehendes oder als solches Betrachtetes. In der vor einiger Zeit erschienenen Übersetzung der aristotelischen Kategorienschrift von K. Oehler wird ganz zurecht das „*pros ti*“ mit „Relativum“ wiedergegeben. Die These, die mit Blick auf die zwei verschiedenen Definitionen des „*pros ti*“, welche Aristoteles im Relationskapitel seiner Kategorienschrift vorlegt, behauptet, in der zweiten („ihr Sein besteht im Sich-verhalten-zu . . .“) läge bereits eine klare Trennung von Relatum und der Relation,⁴⁵ wird in der einschlägigen Literatur ziemlich einhellig bestritten.⁴⁶ Dies wird mitunter als ein Differenzierungsmanko verstanden. Hingegen hat mit J.L. Ackrill jüngst F. Caujolle-Zaslowsky nochmals darauf hingewiesen, daß Aristoteles offenbar sogar bewußt keinen abstrakten Terminus für Relation verwendet, da nämlich ein solcher – gemeint ist: «*schesis*» – durchaus zum Vokabular des klassischen Griechisch gehört.⁴⁷ Zu der sich daraus ergebenden Frage, wann dann zum ersten Mal der Sachverhalt der Relation selbst formuliert worden ist, wurde die These vorgetragen, dies sei erstmals bei den neuplatonischen Aristoteles-Kommentatoren der Fall gewesen.⁴⁸

⁴⁵ K.A. Sprengard, *Kategorienforschung* p.60: „Während erstere noch nicht streng genug zwischen Relata und Relation unterscheidet, bringt die zweite die klare und deutliche Trennung zwischen dem, was bezogen wird und der reinen Beziehung selbst. Die zweite Definition, d.i. die Erfassung der Beziehung als solcher, stellt die aristotelische Leistung beim Fortschritt der Kategorienanalyse dar.“

⁴⁶ F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London ⁵1957, p.282 sqq.; J.R. Weinberg, *Nicolaus of Autrecourt*, p.155; E.W. Platzeck, *Logos als Relation*, p.446 n.20; v.Wolzogen, *Die autonome Relation*, p.15 n.15; kritisch ebenso G. Patzig, *Relation*, p.1221. – Übrigens findet sich bei einem Anonymus, Vat. lat.1086 (cf. M. Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Questionen*, p.118 = GAA I 378): Aristoteles in *Predicamentis diffinit relatum, non relationem*.

⁴⁷ *Les relatifs dans les 'Catégories'*, p.174; der Artikel geht sogar so weit, Aristoteles die zur modernen Logik entgegengesetzte These zu unterstellen; für den Autor der Kategorienschrift sei in der Relation „aRb“ nicht a und b, sondern R das Relativum: p.187.

⁴⁸ A.D. Conti, *La teoria della relazione nei commentatori neoplatonici delle Categorie di Aristotele*, in: *Riv. crit. di storia della filos.* 38 (1983), 259–283; bes. p.261; begriffsgeschichtlich unbrauchbar ist hingegen R. Löbl, *Die Relation in der Philosophie der Stoiker*, Würzburg 1986, da es die thematisch einschlägigen Aussagen der Stoiker zugunsten der Untersuchung relationaler Begriffe fast vollständig übergeht.

Daß dies im lateinischen Mittelalter nicht verloren gegangen ist, sondern so gar auf vielfältige Weise bestätigt worden ist, wird im weiteren aus vielen Textbelegen hervorgehen.⁴⁹

4. *Die Anstöße zur Thematisierung in der Scholastik*

Dasjenige Moment, das die mittelalterlichen Texte betrachtungswert macht, kann nun gewiß nicht die in quantitativer Hinsicht unvergleichliche Materialmenge, und gewiß auch nicht bloß die Fortsetzung bzw. Wiederaufnahme der antiken Kommentartradition sein. Aber dies stellt gleichwohl keinen Befund dar, der für unsere Frage bedeutungslos wäre. Die vielen Kommentare zu Aristoteles sind für das Verständnis der Form des scholastischen Denkens offenkundig von wesentlicher Bedeutung. Aber weder aus der Quantität noch aus der Denkform kann ein Impuls für die Zuwendung zum Relationsproblem hervorgehen. Es kommen vielmehr zwei andere Motive in Frage:

Erstens: Die These von Leibniz, es sei schwerlich ein Grundwort der Philosophie angebbar, das keine Relation enthielte,⁵⁰ wird wenigstens annäherungsweise bereits im Kontext der scholastischen Terminologie formuliert. In der Tat läßt sich ein ansehnlicher Katalog von scholastischen und in ihrer Herkunft zum großen Teil aristotelischen Grundbegriffen zusammenstellen, in dem diese Relationalität explizit gemacht wird. Dabei zeigt sich, daß es sich nicht durchweg um Termini handelt, welche die Scholastiker der Kategorie des “ad aliquid” zurechnen würden.

Dies gilt zunächst von Akt und Potenz, den “ersten Prinzipien, in die das Seiende als solches eingeteilt ist”⁵¹: cum hoc nomen

⁴⁹ etwa Roger Bacon, Sum.dial., nr.196–197 (de Libera 213): Relatio est ipsa habitudo, ut paternitas, duplicitas, etc. Relativum vero est concretum sumptum ab huiusmodi.

⁵⁰ cf. supra n.5.

⁵¹ Thomas von Aquin, in Met.XII, 4 (2482); Duns Scotus, in Met.IV q.2 n.10 (ed. Vivès VII, 163a).

potentia sit relativum ad actum,⁵² vom Begriff der Teilhabe,⁵³ der Ordnung,⁵⁴ der Form,⁵⁵ der Materie,⁵⁶ der künstlichen Form,⁵⁷ des Teiles,⁵⁸ des Ortes,⁵⁹ der den Einwirkungs Vorgang auslösenden Annäherung,⁶⁰ der Entfernung selbst,⁶¹ der Wahrheit,⁶² des Zeichens,⁶³ des Gedächtnisses,⁶⁴ der logischen Implikationen,⁶⁵ des

⁵² Buridan, Phys.I, 12 (15vb); Met.V, 5 (29vb): actus et potentiae sunt differentiae convenientes omnibus praedicamentis; Met.IX, 2 (57ra); de an.II, 2 (Lokert f.4va; Patar 525) Eth.VI, 3 (118ra): nihil intenditur posse nihil ad aliquod; Phys.I, 24 (28rb): die Beziehung zur Form fügt erst der Begriff der Potenz hinzu, für sich ist die Materie wie auch die Form eine res simplex; Periherm.II q.6 (Van der Lecq 75); Thomas ScG II, 54 (1296): potentia autem et actus dividunt ens commune . . .; Jakob von Viterbo, de div. praed., q.6 (Ypma 174): potentia et actus dicunt relationem secundum dici, quae in omnibus etiam transcendentibus esse potest; vel dicendum quod potentia et actus non sunt in aliquo praedicamento, cum sint passionis entis; vel dicendum quod secus est de relatione et de aliis praedicamentis; Gregor von Rimini, Lect.I d.28–32 q.2 (III p.162 sq.); Buridan, Qu. in de an.II, 4 (Patar 253); kritisch gegen solche Redewendungen Crathorn, Sent., q.7 (Hoffmann 348).

⁵³ Duns Scotus, Rep.Par.II d.1 q.6 n.5 (ed. Vivès XXII, 550b): participatio vero est relatio.

⁵⁴ Aristoteles, Phys.VIII, 1; 252a13–14; Thomas von Aquin, in Phys.V, 3 (662): ordo vero relatio est; Aegidius Romanus, Sent.I d.30 q.2 (157ra); Duns Scotus, Rep.Par.II d.1 q.7 n.10 (ed. Vivès XXII, 562b); Jakob von Viterbo, de div. praed., q.11 (Ypma 11).

⁵⁵ Duns Scotus, ox.IV d.12 q.1 n.14 (ed. Vivès XVII, 549a): Cum arguitur per auctoritatem Aristotelis, dico quod nunquam hoc sensit, quod forma, quae est per se in genere absoluto, essentialiter includat respectum aliquem; ratio autem inhaerentiae non potest intelligi, quin intelligatur ratio respectus, nisi non intelligas quid dicitur per nomen; Suarez, disp.metaph.47, 3, 11; (XXVI, 798a).

⁵⁶ Aristoteles, Phys.II, 2; 194 b 8–9; E. Cassirer, Aristoteles' Schrift 'Von der Seele' und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Lehre, Tübingen 1932, p.26.

⁵⁷ Heinrich von Gent, qd.7, 1–2 (XI p.6): quia non consistunt nisi in ordine partium rerum naturalium.

⁵⁸ Augustinus, de trin.IX, 4, 7 (CCSL 50 p.299); Buridan, de puncto II, 1 (Zoubov 73).

⁵⁹ Buridan, Phys.IV, 2 (68va): cum dicitur, quod locus est quantitas et est superficies, credo quod iste terminus 'locus' non sit proprie de praedicamento quantitatis, sed potius forte de praedicamento 'ad aliquid', quia locus dicitur locati vel saltem locabilis locus, et locatum vel locabile dicitur loco locatum vel locabile.

⁶⁰ Duns Scotus, Lect.II d.1 q.4–5 n.193 (ed. Vat. XVIII p.64): approximatio est relatio.

⁶¹ Gregor von Rimini, Lect.I d.28–32 q.2 (III p.136).

⁶² Eckhart, Qu.Par.I n.4 (LW V p.40): Veritas autem ad intellectum pertinet importans vel includens relationem.

⁶³ Sextus Empiricus, adv. Math.VIII, 164; Duns Scotus, Rep.Par.IV d.1 q.2 n.3 (ed. Vivès XXIII, 546a); Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre, in: Frühe Schriften, p.238 (GA I p.296).

⁶⁴ Gregor von Rimini, Lect.I d.28–32 q.3 (III p.166).

⁶⁵ Buridan, Cons.I, 3 (Hubien 21): Antecedens autem et consequens relative dicuntur ad invicem; ideo per invicem describi debent.

Strebens,⁶⁶ der Freiheit,⁶⁷ der Tugend,⁶⁸ des Bürgers,⁶⁹ etc. etc. Auch die prominentesten formalen Gottesbegriffe enthalten Relationen: ‘primum’ relationem quandam importat: similiter ‘sum-mum’.⁷⁰ Und schließlich enthält auch der Begriff “Prinzip” den Bezug auf das dadurch Begründete, wie bereits Aristoteles sagt.⁷¹

Schließlich hat Siger von Brabant ausdrücklich gesagt, daß die klassische Grunddifferenz der Wirklichkeit, nämlich sinnlich und geistig erkennbare Wirklichkeit, einen Bezug enthält, eben einen Bezug auf die jeweiligen Vermögen:

quamvis omnia entia secundum quod sensibilia vel intelligibilia dicantur ad aliquid, ut ad sensum et intellectum . . .⁷²

Es besteht also im Mittelalter eine klare und klar formulierte Einsicht in den Relationscharakter vieler philosophischer Grundbegriffe. Dem steht aber als ein ebenso harter Befund gegenüber, daß sich das Explikationsbedürfnis der Relationalität niemals – oder zumindest in keinem irgendwie ins Gewicht fallenden Maße – am Relationscharakter selbst entzündet. Die implizite Relationalität der Begrifflichkeit scheint also tatsächlich erst Leibniz als eigenen Sachverhalt gesehen zu haben. Die dessen Behauptung am nächsten kommende Formulierung findet sich nun allerdings gerade bei Buridan:

Notandum est: Omnis res, omnis forma, omnis dispositio est ad aliquid. Et hoc pono pro prima conclusione, quia omne idem est ad aliquid idem, omne diversum est ad aliquid diversum, omnis causa est ad aliquid causa et omnis effectus est alicuius sive ad aliquid effectus, cum omnis res est eadem et diversa eadem sibi et ab aliis diversa omnis res est causa vel effectus, ergo etc.⁷³

⁶⁶ Buridan, Phys.I, 24 (28rb): hoc nomen appetitus relativus est; schon vom Eros: Platon, Symp.199e7.

⁶⁷ Adam Wodeham, Lect.I d.10 § 9 (III p.160).

⁶⁸ Thomas von Aquin, in Phys.VII, 5 (918): omnis autem virtus et malitia dicuntur ad aliquid.

⁶⁹ Ps-Buridan, Pol III, 20 (45rb): ratio civis secundum quam aliquis dicitur civis consistit in quadam proportionem hominum in ordine ad principatum. Patet quia homo non dicitur civis absolute sed in respectu. cf. 45va.

⁷⁰ Thomas von Aquin, ScG II, 11 (910).

⁷¹ Phys.I, 2; 185 a 4 sq.; cf. Buridan, de rel.V, 19 (f.195v).

⁷² qu.in Met.IV, 37 (Maurer 188).

⁷³ Buridan, Phys.V, 2 (84va); Praed., q.7 (Schneider 51): omnis res vel etiam omne ens est ad aliquid, quia iste terminus ‘ad aliquid’ [. . .] est genus ad omnes terminos relativos saltem concretos, ut ad iste terminus ‘pater’ et ‘filius’, ‘idem’, ‘diversum’, ‘causa’, ‘causatum’, ‘aequale’, ‘simile’ etc. Et sic iste terminus ‘ad aliquid’ debet vere praedicari et universaliter de illis terminis utrisque sumptis personaliter. Ergo omne idem vel diversum, causa vel causatum est ad aliquid . . .; q.11 (Schneider 84): omnis res est ad aliquid . . .; Cons.I, 8, 16 (Hubien 54): in quarto Metaphysicae dicitur quod omne ens omni enti est idem vel

Der Grund für diese Ansetzung wird in den späten Kategorien-Quaestiones am deutlichsten: Die abstrakten Begriffe müssen kategorial nach Maßgabe der konkreten behandelt werden.⁷⁴ Alle abstrakten Begriffe enthalten nämlich eine Relation auf ihren jeweiligen konkreten Herkunftsbegriff, so daß man diese alle in die Kategorie der Relation einordnen kann: *omnes tales termini abstracti erunt proprie de praedicamento "ad aliquid", scilicet actio, factio, receptio, dispositio, habitio, habituatio, intellectio, sensatio, situatio, locatio, positio, propositio, enuntiatio, et sic de aliis.*⁷⁵ Dies soll ausdrücklich nicht heißen, daß dieser Einschluß von Relationalität in allen abstrakten Begriffen all diese in die Kategorie "ad aliquid" rückt. Damit wären erstens die Unterscheidungen der Kategorien sinnlos und zweitens die Grundlage für diese Unterscheidungen verändert. Es handelt sich bei diesen Verweisen doch nur um grammatikalische Unterscheidungen und nicht um begriffliche.⁷⁶ Bei denjenigen Vertretern des radikalen Nominalismus, für die es so etwas wie Relationen im eigentlichen Sinn gar nicht gibt, da sich der eigentliche Gebrauch des Ausdrucks "Relation" immer auf Termini bezieht, kann man dann ebenfalls Texte finden, die gewissermaßen dasselbe absolut und relativ sein lassen, weil es sich hier ohnehin nur um Unterscheidungen der Termini handelt. Hierfür sei Crathorn als Beispiel genannt.⁷⁷ In gewisser Weise deutet eine These der Skotisten in eine ähnliche Richtung. Dort wird – in der Linie des scotischen Indifferenzgedankens – immer wieder auf Sachverhalte verwiesen,

diversum; cf. William Ockham, ord.I d.30 q.3 (OTH IV p.360): *nihil est in re quin sibi possit competere aliquod nomen relativum. Nec est hoc contra Philosophum, sed intentio Philosophi est quod omnia nomina sunt relativa, sed quod sint aliqua quae non sunt relativa et quod verificentur de rebus sine omni connotatione alterius; qdl.6, 16 (OTH IX p.644); Expos. Phys.V, 3 § 2 (OPh V p.356): intentio Aristotelis est quod relatio non est aliquid distinctum realiter a re absoluta permanenti; Gregor von Rimini, Lect.I d.28–32 q.2 (III p.121): omnis entitas est ab aliqua entitate distincta; igitur omnis entitas est relativa [...]. omnis entitas est causa et causata, conservans vel conservata; igitur omnis entitas est relativa; (p.153): divisio entis in absolutum et respectivum non est per opposita, quia omne respectivum est absolutum et e converso.*

⁷⁴ Praed., q.11 (Schneider 81); q.17 (133. 138).

⁷⁵ Praed., q.17 (Schneider 133).

⁷⁶ Praed., q.17 (Schneider 140): *Et alias dictum est, quod in multorum terminorum rationibus includuntur aliqui respectus, qui tamen non sunt proprie de praedicamento 'ad aliquid'.*

⁷⁷ Sent., q.18 concl.2 (Hoffmann 473): *accipiendo istos terminos 'relativum', 'respectivum', 'relatio', 'respectus' secundo modo et improprie, prout supponunt pro rebus, quibus imponuntur termini relativi vel respectivi, omne positivum reale est relativum vel relatio, quia omne positivum reale vel est principium vel principiatum, producens vel productum; q.9 (p.358): quaelibet res est respectiva et res absoluta.*

die dem Unterschied von absolut und relativ noch voraufliegen.⁷⁸

Zweitens: Die andere Möglichkeit, die bei inhaltlich relevanten Problemstellungen im Mittelalter immer erwogen werden muß, erwächst aus dem christlichen Gottesbegriff. Aus den in seinem Kontext auftretenden Problemstellungen kommt in der Tat der andere Impuls für die Konzentration auf das Relationsproblem. Die Rechtfertigung für diese These liegt in folgendem: Wenn das im Vergleich mit der antiken, auch spätantiken Philosophie unvergleichliche Schwergewicht auf dem Relationsproblem liegt, muß dies – fast möchte man sagen: auch ohne Blick in die Texte – mit einem so zentralen Gedanken wie dem christlichen Gottesbegriff zusammenhängen. Dies würde nicht nur die Konzentration, sondern eben auch die sogenannte Aufwertung verständlich machen. Damit sind freilich völlig äußerliche Aspekte herangezogen, solange nicht gezeigt werden kann, wodurch der Gottesgedanke im Christentum diese Inspirations- und Attraktionskraft entfalten konnte. Dafür sind zwei Momente ausschlaggebend: Die Geschöpflichkeit allen endlichen Seins besagt eine vollständige Abhängigkeit vom Schöpfer dieses Seins. Da aber Abhängigkeit als eine Relation zu verstehen ist, bedarf jede Schöpfungstheologie einer ausgearbeiteten und überzeugenden Relationstheorie. Die dabei zu bewältigenden Probleme ergeben sich aber nicht bloß aus den internen Ansetzungen der Relation als solcher, die im Mittelalter als notorisch schwierig gelten,⁷⁹ sondern aus denen einer bestimmten Auslegungstradition der Relationalität. Aristoteles nämlich hatte sie als etwas verstanden, das einem Seienden nicht an ihm selbst, d.h. wesentlich zukommt, sondern bloß akzidentell. Dies scheint für viele

⁷⁸ Petrus Thomae, qdl.1 q.3 (Hooper-Buytaert 59): *veritas ipsa, quantum est de se, nec est aliquid absolutum nec aliquid relativum, cum ab utroque abstrahat sicut ens*; p.60: *quando dicitur quod omne quod est, vel est quid absolutum vel relativum etc., nego hoc quia istud non est verum, nisi de rationibus particularibus seu contractis, non autem de transcendentibus: huiusmodi enim nec absolutae sunt nec relativae, cum ab utroque abstrahant; alias enim non essent transcendentia, ut evidens est*; Antonius Andreas, *Quaestiones in Metaphysicam*, lib.IV q.5 (Venedig 1514, f.19b): *Iste autem conceptus idem ens est huius, quia li 'dem' dicit respectivum, li 'ens' dicit conceptum absolutum vel saltem neutrum et indifferentem ad absolutum et respectivum.*

⁷⁹ Die Klage über den Schwierigkeitsgrad der Frage nach dem Status der Relationen begegnet allenthalben: Albertus Magnus, *Met.V*, 3, 7 (ed. Col. XVI, 1 col.266a); Heinrich von Gent, qdl.7, 1–2 (XI p.26): *natura relationis a pluribus vix intelligi potest*; Aegidius Romanus, qdl.2, 5 (60a); Jakob von Viterbo, *de div. praed.*, q.11 (Ypma 12): *quae quantum sit difficilis, nullus doctor ignorat . . .*; Mauritius de Portu, *Annotationes zu Scotus*, in *Met.V*, 11 (ed. Vivès VII, 286a): *sermo difficilis de objecto difficili*; mitunter unter Berufung auf den Schlußsatz im Relationskapitel in Aristoteles' Kategorienschrift, *Cat.7*; 8b21–24.

Relationen plausibel zu sein, nicht jedoch für die Relation der *creatio*. Dies macht es aber im für die Scholastik typischen Verständnis dieser Zeit unvermeidlich, die Sache grundsätzlich zu klären und nicht lediglich neben dem Akzidenscharakter einen Ausnahmefall zu reklamieren.

Dasselbe gilt auch für ein weiteres Gebiet der Theologie. Zumindest durch Augustinus gab es für die Scholastik Texte, die nicht bloß die dogmatischen Formeln, sondern denkend die göttlichen Personen als Relationen einsichtig zu machen suchten. Auch hier war es strikt unmöglich, am Akzidenscharakter der Relation festzuhalten: [...] hoc non secundum substantiam dicuntur sed secundum relativum, quod tamen relativum non est accidens.⁸⁰ Mit der christlichen Theologie hat sich der bereits bei Porphyrios⁸¹ entwickelte Gedanke "durchgesetzt", daß das Absolute nicht jegliche Relationalität ausschließt. Die grundsätzliche, nicht erst christlich-theologische, sondern ebenso bereits neuplatonische kritische Reflexion auf die Universalität der Kategorien⁸² nötigte unter neuem Vorzeichen zu einer Klärung. Die Trinitätstheologie⁸³ hat daher zwei der aristotelischen Kategorien, die Substanz und die Relation ausgezeichnet.⁸⁴ Man kann also mit Gilson sagen: "One of the philosophical problems on which it can always be hoped that a theologian has expressed himself, is the problem of the nature of relation and its connection with relative being."⁸⁵

⁸⁰ Augustinus, de trin.V, 5, 6 (CCSL 50 p.211).

⁸¹ cf. W. Beierwaltes, Identität und Differenz, p.61; idem, Das seiende Eine. in: Denken des Einen, p.213.

⁸² Zur Relationskategorie bei Plotin: W. Beierwaltes, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit, p.178 sq.

⁸³ E. Bettoni, Le dottrine filosofiche, p.211 n.182: "L'ampiezza data dagli Scolastici alle discussioni sulla relazione, dipendeva dal loro desiderio di giungere, per quanto possibile, all'intelligenza del misterio della Santissima Trinità."

⁸⁴ Boethius, de trin.5; in der Scholastik sogar als fester Lehrsatz: Thomas von Aquin, Sent.I d.22, 1, 3 ad 2; Thomas sagt über das Verhältnis von Boethius zu Augustinus, in de trin., expos. prooem. 6 (Decker 55): ea quae Augustinus de trinitate dixit, scilicet quod in absolutis divinae personae conveniunt et in relativis distinguuntur, [Boethius] accipit quasi semina et principia; Ulrich von Straßburg, De sum.bono II, 1, 3; (de Libera 9); Heinrich von Gent, Sum.68, 4 (II, 229vH); qdl.7, 1-2 (XI p.25); Aegidius Romanus, qdl.2, 5 (60 b); Petrus Johannes Olivi, qu. de trinitate (Schmaus 195*); Meister Eckhart, Pred.9 (DW I p.147); Exod.n.23; 42 (LW II p.41; 67); Eccl.n.10 (LW II p.239); Joh.n.198 (LW III p.167); Jakob von Viterbo, de div. praed., q. 12 (Ypma 82); Duns Scotus, Rep.Par.II d.1 q.7 n.2 (ed. Vivès XXII, 559b): relatio proprie transfertur ad divina; die Übertragung wird bei William Ockham als eine uneigentliche Redeweise kritisiert: Rep.II q.2 (OTH V p.45).

⁸⁵ History, p.474; E. Bettoni, Le dottrine filosofiche, p.209.

Was haben diese beiden Problematisierungsimpulse erbracht? K. Flasch hat zunächst für Johannes Eriugena und Bonaventura von einer “Rehabilitierung der Relation”⁸⁶ gesprochen. Die Relation werde von ihrem abgeleiteten Status als einer bloß akzidentellen Kategorie, die in der Skala der Seinsgrade den niedersten Rang einnehme,⁸⁷ nun zu einer wesentlichen, und möglicherweise sogar mit dem höchsten Sein zusammenfallenden Bestimmung. Auch in Flaschs Augustinus-Buch trägt ein kurzes Kapitel nochmals den Titel “Rehabilitierung der Relation”. Diese Rehabilitierung hat jedoch für Flasch theoretisch nur einen sehr beschränkten Charakter.⁸⁸ Augustinus bewege sich “durchweg innerhalb der aristotelischen Kategorienlehre” (353); diese sei “konzentriert auf das vorstellbare Einzelding” (ib.). Allerdings führt ihn der Versuch, Gott als einen trinitarischen zu denken, über diesen theoretischen Rahmen hinaus. Dies geschehe allerdings nur punktuell: “Er statuiert nur einen Fall ihrer Nicht-Anwendbarkeit. Doch machte Augustin die Trinitätslehre zu einer Gegenkraft gegen die Dingontologie” (354). Das heißt: Die Fundamente des aristotelischen Relationsverständnisses werden zwar nicht grundsätzlich überwunden, doch wird immerhin einer künftigen Trinitätstheologie diese Möglichkeit eröffnet, indem sie faktisch – aber auch nur faktisch – eingeschränkt wird.

Es kann hier nicht die Berechtigung dieser Substanzinterpretation diskutiert werden.⁸⁹ Es sei jedoch folgendes zu bedenken gegeben: Die Fassung dieses Seinsbegriffs, der in eigentlicher Weise der Substanz zukommt, geschieht nicht in den Kategorien schierer Dinglichkeit: Zum einen sei hingewiesen auf die Einräumung wesentlicher Relationen bei Aristoteles, im Zuge deren er zwei unterschiedliche Definitionen der Relationskategorie im siebten

⁸⁶ cf. den so betitelten Beitrag in der Festgabe für J. Schaaf (1971); Die Metaphysik des Einen, p.16 sq.; mit Bezug auf Anselm so auch schon in: Anselm und der Augustinische Neuplatonismus, p.5. – Schon E. Cassirer hatte über Aristoteles gesagt, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, p.10: “Vor allem aber ist es die Kategorie der Relation, die durch diese metaphysischen Grundlagen des Aristoteles zu einer abhängigen und untergeordneten Stellung herabgedrückt wird.”

⁸⁷ cf. supra n.13.

⁸⁸ Augustin, p.336: “Augustin versuchte gegen die aristotelische Kategorienlehre eine gewisse Rehabilitierung der Relation.” Es verwundert, daß das Stichwort “Relation” im Register ganz fehlt. – Flaschs Interpretationsvokabular auch bei M. Erler, Art. “Relation”, in: HWPh VIII, 583–584.

⁸⁹ Diese teilt selbst Th.Kobusch, der die transzendentalphilosophische Inanspruchnahme Dietrichs durch seine Editoren kritisiert hatte, der aber auch seinerseits von einer “schwere<n> Hypothek” der aristotelischen Ontologie durch ihre “einseitige Orientierung am Sein der Naturdinge” spricht: Die Modi des Seienden, 46; Mystik als Metaphysik des moralischen Seins, p.49 sq.

Kapitel seiner Kategorienschrift bringt, deren Verhältnis zueinander ein Standardproblem schon der antiken Aristoteles-Exegese ist.⁹⁰ Zum anderen muß man an die Einschränkung des Substanzbegriffes auf das Reich des Lebendigen erinnern und sich der Frage aussetzen, welches Paradigma dieser Fassung zugrundeliegt.⁹¹ Schon der Ansatz W. Wielands⁹² destruiert ja, auch ohne daß man ihm inhaltlich zu folgen hätte, die Selbstverständlichkeit, mit der eine solche Dingauslegung präsentiert wird. Die Diastase von Natur und Intellekt wird zwar von dualistischen Ansätzen wie denen Dietrichs von Freiberg mit vorbereitet, man darf aber gleichwohl nicht den cartesischen Dualismus zurückdatieren.

Zweitens scheint mir der Begriff "Rehabilitierung" – einmal zugestanden, ein solcher Terminus (etwa im Zusammenhang der praktischen Philosophie) sei philosophisch sinnvoll – keine legitime philosophiehistorische Kategorie. Sie setzt ja voraus, daß bereits als entschieden gelten dürfe, wie der Status von Relation zu bestimmen ist. Allerdings ist dies erst das Thema der geschichtlichen Debatte. Dies kann gewiß nicht heißen, der Philosophiehistoriker müsse von der späteren Diskussion absehen. Nur zwingt man methodisch, aber ohne Rechtfertigung die diversen Theorien in eine Skala, wo sie nach Auf- und Abwertung eingeschätzt werden. Die Frage, ob sie einen Vergleich dieser Art überhaupt zulassen, wird dabei übersprungen. So wie auch V. Hösle von einer Aufwertung der Relation bei Raimundus Lullus gesprochen hat,⁹³ scheint ungewollt die doch kritisierte Rangordnung vorausgesetzt zu sein, innerhalb derer die Relation nicht den gebührenden Rang erhält. Dabei ist ja der Sachverhalt als solcher, der zur aristotelischen Charakterisierung geführt hat, durchaus nachvollziehbar. Wenn wie im Falle von Relationen Änderungen von Bestimmungen auftreten können, ohne daß das Sein einer Sache selbst davon modifiziert wird, dann liegt es nahe, wenn dies gleichwohl nicht nichts ist, zu sagen, solche relationalen Bestimmungen hätten ein fragiles und flüchtiges Sein. Jede "Rehabilitierung" hätte diesem Sachverhalt ebenfalls Rechnung zu tragen.

Drittens erschwert der zu "Rehabilitierung" komplementäre Begriff der "Minimalisierung" die Interpretation der Diskussionslage. Wenn die aristotelische Kategorienlehre den Status der

⁹⁰ Cat.7; 6a36–37 und 8a sqq.; cf. K. Bärthlein, Zur Kategorienforschung, p.29 sq.; 32 sq.

⁹¹ cf. R. Spaemann – R.Löw, Die Frage Wozu?, p.255; Glück und Wohllollen, p.127.

⁹² Die aristotelische Physik, Göttingen 1962 (31992).

⁹³ cf. infra, p.60.

Relation minimalisiert – wie soll man dann die Modus-Theoretiker verstehen? Scotus macht Heinrich von Gent unter anderem in Orientierung an Aristoteles den Vorwurf falscher Minimalisierung. Beide Termini verdecken in ihrer plakativen Suggestion, daß die Frage nicht Minimalisierung oder Hochschätzung der Relation ist, sondern, lapidar gesagt: Was erfordert der Sachverhalt?

Viertens bleibt in der Fixierung auf die Relationskategorie übersehen, daß spätestens mit Augustinus auch die substantiellen Prädikate quasi-relational ausgesagt werden. Die Substanz wird gewiß nicht zur Relation, sondern bleibt davon unterschieden. Aber der Unterschied wird nun selbst durch eine verschiedene Form des Bezuges erbracht. Während relative Prädikate etwas auf ein anderes beziehen, beziehen substantielle Prädikate etwas *auf sich: ad se*.⁹⁴ Augustinus hat diese Terminologie eingeführt, welche sich von der aristotelischen Tradition unterscheidet und in der Scholastik eine bedeutende Rolle spielen wird.⁹⁵

Wenn es nun also der Gottesgedanke ist, der im Mittelalter ein solch exorbitantes Explikationsbedürfnis zeitigt, dann ist allerdings immer noch die Frage offen, ob es auch einen gemeinsamen Ansatz bei den vielen diversen Relationstheorien gibt. Diese Frage läßt sich allerdings nur dann in einer instruktiveren Weise als der bloß thetischen Zusammenfassung beantworten, wenn wir eben diese Relationstheorien durchgegangen sind. Gleichwohl soll eine Kennzeichnung vorweggenommen werden. Sie betrifft den Akzidenzcharakter der Relation. Die Ausnahme hat einen doppelten Grund: Erstens gehört dies zu den hartnäckigsten Vorurteilen mit Bezug auf die mittelalterlichen Relationstheorien, und zweitens läßt es sich durch den schieren Verweis auf die einschlägigen Texte bereinigen.

Es gehört zu den Standardurteilen der Geschichte der Relationstheorien, daß bis zum Aufkommen der modernen Logik die Relationen als Akzidentien bzw. als Eigenschaften angesehen worden wären. Auch J.R. Weinberg teilt sie.⁹⁶ Nun kann man gerade an den Konsequenzen der oben untersuchten mittelalter-

⁹⁴ de trin.VII, 1, 1 (CCSL 50 p.244): deus est magnus aut sapiens aut verus aut omnipotens aut iustus et si quid aliud de deo dici potest, non relative sed ad se ipsum; V, 7, 8 (p.214): genitus non ad se ipsum dicitur sed quod ex genitore sit.

⁹⁵ cf. cap.6, p.***; cap.12, n.5. Ockham verwendet diese Ausdrucksweise sogar in einem Referat des Simplicius, dessen lateinische Übersetzung sie überhaupt nicht kennt: ord.I d.30 q.3 (OTH IV p.346).

⁹⁶ Abstraction, Relation, Induction, p.63: “That relations cannot really be fitted into a substance-accident ontology does not seem to have occurred to anyone.” cf. p.84; 100 (wo Weinberg die Nicht-Akzidentalität der göttlichen Relationen referiert!); 117–119.

lichen Impulse für die Relationstheorie verfolgen, daß der Akzidens-charakter der Relation fallengelassen wird. Wenn es einsichtig ist, daß weder die Schöpfungs- noch die trinitarischen Relationen als Akzidentien an einer durch eben jene Akzidentalität bereits vorausgesetzten Substanz angesehen werden können, noch dafür irgendwo ein Ausnahmestatus reklamiert wird, dann ist die These bereits unausweichlich gemacht. Dafür sprechen nicht nur die expliziten Aussagen wie etwa bei Jakob von Viterbo: *relatio secundum rationem suae quidditatis est accidens, dicendum quod non est verum*,⁹⁷ oder Duns Scotus: *aliqui respectus sunt essentialis sive substantiales, aliqui non sed accidentales*,⁹⁸ sondern auch die für die hochscholastische Metaphysik generell kennzeichnende Unterscheidung von *esse in* und *esse ad*. Während letzteres sowohl bei Thomas wie bei Heinrich von Gent als definitorische Wesensbestimmung der Relation gilt, welche ihre Übertragbarkeit und Verwendbarkeit in *divinis* rechtfertigt, kommt das Moment des *esse in* nur hinzu. Die Unterscheidung von wesentlich und akzidentell bleibt in der mittelalterlichen Diskussion zwar erhalten, es wird jetzt allerdings gefragt, ob es denn für die Relation wesentlich sein kann, ein Akzidens zu sein. Für Duns Scotus hat A. Vos sogar eine Relationenlogik reklamiert.⁹⁹ Der Akzidenscharakter wird selbst akzidentell. Für die nominalistische Tradition gilt ohnehin, daß Relationalität nicht irgendwelchen inhärierenden Entitäten zukommt. Um zunächst einen beliebigen Text herauszugreifen: Aegidius, dessen bedeutenden Namen man zurecht nicht gerade mit der Relationstheorie in Zusammenhang bringt, sagt, daß der Akzidenscharakter der Relation nicht wesentlich, mithin selbst akzidentell ist:

*relatio autem non habet quod sit accidens ex eo quod relatio; quia tunc non esset in divinis, cum in Deo nihil sit per accidens, ut vult Augustinus in V De trin. Erit ergo relatio accidens ratione fundamenti, ut quia fundatur in accidente.*¹⁰⁰

Dies unterscheidet sich auch nicht von Thomas von Aquin: *ratio propria relationis non accipitur secundum comparisonem ad illud*

⁹⁷ de div. praed., q.7 (Ypma 219).

⁹⁸ ord.I d.3 n.308 (ed. Vat. III p.187).

⁹⁹ Young Duns Scotus, p.205: "In ancient logic the theory of relations is conspicuous by its absence. Nevertheless, a consistent theology of God Triune and of God Creator calls for a logic of relations and both go to Duns's heart."

¹⁰⁰ qdl.4, 8 (221a); Sent.II d.2 q.1 a.4 ad 2 (124va): *relatio non habet quod sit accidens ex ratione suae quidditatis, tunc enim non esset vera relatio in divinis, ubi nihil est per accidens.*

in quo est, sed secundum comparisonem ad aliquid extra.¹⁰¹ Wenn Thomas seine Diskussion möglicher relativer, aber zeitlicher Prädikate von Gott mit der Bestimmung beginnt: *relatio requirit duo extrema*,¹⁰² dann gilt dies als formale Grundbestimmung aller Typen von Relationen und soll diese insgesamt offensichtlich von allen anderen Akzidentien unterscheiden. Für jene Berücksichtigung der Möglichkeit göttlicher, und deshalb nicht akzidenteller Relationen könnte man eine beliebig lange Belegesammlung aus Texten der scholastischen Autoren zusammenstellen.

Dabei wird zudem leicht übersehen, daß gerade auch von den aristotelisierenden Theologen des 13. Jahrhunderts durchweg wesentliche Relationen zugestanden worden sind.¹⁰³ Damit hängt auch zusammen, daß die Relation schon in der Scholastik nicht ausschließlich als eine Kategorie verstanden wurde. Es lassen sich sogar verschiedene Wege verfolgen, auf denen die Dissoziierung von Relation und Kategorialität eintritt. Abgesehen davon, welchen dieser Wege man für relationstheoretisch gangbar hält, daß es problematisch wäre, die Relation einfachhin als Akzidens zu behandeln, liegt diesen verschieden gerichteten Bewegungen als gemeinsame Voraussetzung zugrunde. Erinnerung sei hier nur vorläufig an die Theorie der “transzendentalen Relation”. Wenn auch mitunter der Einfluß des Gedankens von einer transzendentalen Relation überschätzt worden ist, er läßt sich doch zweifellos bereits im Mittelalter vielfach nachweisen.¹⁰⁴

Dies soll gewiß nicht besagen, die mittelalterliche Scholastik habe die Unterscheidung von Eigenschaft und Relation, die sich dann in Prädikatoren mit unterschiedlich vielen Stellen formalisieren läßt, bereits vorbereitet oder gar gekannt. Nur muß die Einschätzung, die gesamte Debatte im Mittelalter stehe unter der falschen, sie damit in sachlicher Hinsicht gegenstandslos machen den Voraussetzung, daß Relationen einfachhin als Eigenschaften zu gelten haben, ihrerseits als falsch gelten.

Aus der Perspektive der seit De Morgan, Peirce, Frege und Russell entwickelten Relationslogik hat selbst M.G. Henninger wiederum so geurteilt: “The principal assumption of the late

¹⁰¹ *sum. theol.*I, 28, 2.

¹⁰² *sum. theol.*I, 13, 7.

¹⁰³ Belege aus Alexander von Hales, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Petrus von Tarentasia, Petrus Johannes Olivi, Duns Scotus findet sich bei: A. Pattin, *Contribution*, p.145* sq.

¹⁰⁴ cf. die Arbeiten von A. Pattin, (1958; 1974), und A. Krempel, *Anerkannte Thomas von Aquin transzendente Beziehungen?*, in: *Philos. Jb.* 67 (1957), 171–178; dort p.171; H. Krings, *Transzendente Logik*, München 1964, p.62 sqq. etc.

medieval controversy over relation is that a real relation is an Aristotelian accident. The participants in this discussion agreed that a relation's ontological status, whatever else it may be, must be explained in terms of its being in, 'inhering in', a subject. This fact is crucial for understanding the debate.¹⁰⁵ Die Belege, mit denen Henninger seine These stützt, sind als solche nicht zu bestreiten: Gewiß ist in den Texten die Rede davon, daß es die Farbähnlichkeit zweier Dinge voraussetzt, daß beide die nämliche Qualität, ein Akzidens also, aufweisen; gewiß unterstellt die Rede von einem Zielen der Relation (terminari) so etwas wie ein einseitiges Fundament.¹⁰⁶ Es scheint jedoch, daß man weder die eigentümliche Beanspruchung der Relationstheorie noch den *Fortgang* der Debatte versteht, wenn man nicht den Akzent gerade auf jene Texte legt, in denen die Autoren sagen, daß die Akzidentalität nicht notwendig mit der Relation verbunden ist. Zudem war es gerade das intrikate Problem der Relationen, das zu einer ständigen Neuinterpretation der aristotelischen Kategorienlehre geführt hat.

Damit darf jedoch keinesfalls verwechselt werden, daß im gesamten Denken des Mittelalters die Relation als ein Sekundäres gedacht wurde. Unzählige Male findet sich der Satz des Augustinus zitiert: *omnis essentia quae relative dicitur est etiam aliquid excepto relativo*.¹⁰⁷ Insbesondere Duns Scotus nimmt immer wieder die aristotelische Zurückweisung des protagoreischen Erscheinungsrelativismus dafür in Anspruch, daß nicht jegliches darin aufgehen kann, zu anderem in Relation zu stehen.¹⁰⁸ Dieselbe Rangordnung liegt auch noch der Unterscheidung von absoluten und konnotativen Namen zugrunde, in die Nominalisten wie Ockham und

¹⁰⁵ Relations, p.4.

¹⁰⁶ op. cit., p.5.

¹⁰⁷ de trin.VII, 1, 2 (CCSL 50 p.247); auch Aristoteles, Eth.Nic.I, 4; 1096 a 21–22; Boethius, in Categ.II (PL 64, 221: *Ipsum vero ad aliquid praeter ullum aliud praedicamentum intelligere non possumus*; Bonaventura, Sent.I d.26 q.1 ad 6 (I col.453b); de myst.trin.1, 1, 14 (V, 46 b): *si est ens respectivum, est ens absolutum: quia respectivum nunquam terminatur nisi ad absolutum*; Thomas von Aquin, sum. theol.I–II, 16, 4 ad 2: *quod est per essentiam suam relatum posterius est absolutum*; die Augustinus-Stelle findet sich zitiert bei Heinrich von Gent, qdl.9, 1 (XIII p.4 sq.); 9, 3 (p.50sq.); besonders oft bei Duns Scotus, Lect.II d.1 q.4–5 (ed. Vat. XVIII p.76); ord.I d.26 n.33 (ed. Vat. VI p.10); II d.1 n.243 (VII p.121); d.3 n.378 (VII p.585); Rep.Par.II d.1 q.6 n.6 (ed. Vivès XXII, 551 a); cf. die Indices im Band ed. Vat. VI p.530; Adam Wodeham, Lect.I prol., q.5 § 17 (I p.141); d.26 q.1 § 2 (III p.414); Crathorn, Sent., q.4 (Hoffmann 282); q.20 (p.517); Robert Holcot, *Utrum cum unitate essentiae divinae, a.3* (Gelber 104); relativierend bei Gregor von Rimini, Lect.I d.28–32 q.3 (III p.176).

¹⁰⁸ etwa ord.II d.1 q.4–5 n.276 (ed. Vat. VII p.136 sq.); Rep.Par.II d.1 q.6 n.16 (ed. Vivès XXII, 555a); in Met.V q.6 n.10 (ed. Vivès VII, 220 b).

Buridan die relativen Termini und Begriffe eingeordnet haben.¹⁰⁹

Aristoteles hatte in seiner Auseinandersetzung mit dem (von ihm so verstandenen) Phänomenalismus der Sophistik ein Argument verwendet, daß auch im Mittelalter – besonders bei Duns Scotus¹¹⁰ – immer wieder zitiert wird: Es kann nicht alles Erscheinende wahr sein, weil nicht alles auf ein anderes hin ist, sondern einiges auch καθ’ αὐτά ist.¹¹¹ Ebenso wie in der Frage des Vorranges der wesentlichen Eigenschaften vor den relativen Bestimmungen eine gewisse Konvergenz zwischen Aristotelismus und Augustinismus konstatiert wurde, so findet sich auch häufig der Sachverhalt, daß die Veränderung relationaler Bestimmungen keine Veränderung der bestimmten Sache selbst einschließt, mit Berufung sowohl auf Aristoteles als auch auf Anselm von Canterbury formuliert.¹¹²

Die mittelalterliche Diskussion kennt zwei Instanzen, welche eine universelle Bezüglichkeit involvieren: der Intellekt des Menschen und Gott als schöpferischer Ursprung der endlichen Wirklichkeit: *relatio creaturae ad Deum, quae communis est omni creaturae*.¹¹³ In einem *Quod sic*-Argument referiert Scotus ein von ihm sicherlich approbiertes Argument: in einem denominativen Sinne *omnia dicuntur ‘ad aliquid’, quia non est aliquid quin alicui referatur*.¹¹⁴

Zu der sich daraus ergebenden Frage, wann denn zum ersten Mal der Sachverhalt der Relation selbst formuliert worden ist, wurde die These vorgetragen, dies sei erstmals bei den neuplatonischen Aristoteles-Kommentatoren der Fall gewesen.¹¹⁵ Sobald die Möglichkeit realer Relationen bestritten worden war, schien es probat, einfach auf die Realgeltung der Kategorien überhaupt zu verweisen. Avicenna gilt daher als ein Vertreter

¹⁰⁹ Buridan, *Praed.*, q.13 (Schneider 96): *conceptus enim relativus indiget absoluto praevio*.

¹¹⁰ cf. *cap.*12, n.80.

¹¹¹ *Met.*IV, 6; 1011a17–18; Thomas von Aquin, in *Met.*IV, 15 (712): *Si enim sunt quaedam in rebus quae secundum se habent esse absolutum, non per relationis sensum vel opinionem, non idem erit eis esse quod apparere*.

¹¹² Aristoteles, *Phys.*V, 2; 225b11–13; Anselm, *Monol.*25 (CPTMA I p.43).

¹¹³ *Lect.*I d.1 q.4–5 n.238 (ed. Vat. XVIII p.80); n.250 (p.84); Buridan, *Eth.*I, 5 (6rb): *omne autem ens ut sic refertur in primum bonum*; Albertus Magnus, in *Met.*V, 3, 8 (ed. Col. XVI, 1 p.270): *omnia, quae sunt citra primum, dicuntur relative ad ipsum*; Ulrich von Straßburg, *Sum. de bono* II, 1, 3 (CPTMA I,2 (1) p.11); cf. Ét.Gilson, *L’esprit*, I p.46.

¹¹⁴ *Lect.*I d.1 q.4–5 n.164 (ed. Vat. XVIII p.53); *Rep. Par.*II d.1 q.6 n.16 (ed. Vivès XXII, 555a): *concedo quod non est inconueniens, quodlibet esse ad aliquid denominative, sed formaliter nullum absolutum est respectus*.

¹¹⁵ A.D. Conti, *La teoria della relazione*, p.260 sq., 268 sqq.

sowohl des Relationen-Realismus – dessen Verteidigung bildet das Zentrum des Relationen-Kapitels seiner Metaphysik – wie der Akzidenstheorie: *profecto erit accidens. Et hoc non est dubium, quia non intelligitur per se, sed intelligitur semper alicuius ad aliud. Non est enim relatio, quae non sit accidens.*¹¹⁶ Immerhin hat aber auch Avicenna an einem formalen Unterschied zu den übrigen Akzidentien festgehalten: Zwar ist die Relation wie diese immer Bestimmung an etwas und setzt dieses Bestimmte insofern voraus, eine Relation kann aber durchaus auch zwischen Qualitäten, Quantitäten, und sogar zwischen Relationen selbst auftreten. Zudem kann eine Relation als Bezugsetzung zweier Entitäten nicht an beiden als Akzidens vorkommen:

Igitur nullo modo putes quod unum accidens sit in duobus subiectis, ita ut excuseris ob hoc quod ponas accidenti nomen ambiguum, sicut fecerunt homines debilis cognitionis.¹¹⁷

Damit sollte die Stellung des Relationsproblems innerhalb der mittelalterlichen Diskussion und deren Wirkungsformen auf die neuzeitliche Folgegeschichte kurz umrissen werden. Dabei hat sich gezeigt, daß die trinitätstheologischen Neukonzeptionen zwar ein leicht unterschätztes Potential für spätere Rückgriffe bilden, daß aber die unmittelbare Wirkungsgeschichte vom Nominalismus des 14. Jahrhunderts bestimmt war. Dies darf jedoch nicht bloß als einer der vielen Fälle rezeptionsgeschichtlicher Kontingenzen angesehen werden. Dazu sind zwei Gründe zu nennen: Zum einen ist das Relationsproblem eine Grundfrage jeder Philosophie, die versucht, einen expliziten Begriff von Wirklichkeit zu bilden. Dies hat der Nominalismus, wie zu zeigen sein wird, ohne Zweifel getan. Zum anderen aber betrifft bekanntlich das Kernproblem dieser Lehrtradition den Status des Allgemeinen. Sowohl der mittelalterliche Nominalismus – aber auch andere Universalientheorien – wie der neuzeitliche Empirismus rekurren dabei auf eine Relation, nämlich die Relation der Ähnlichkeit. Wenn die Ähnlichkeit zweier Dinge als Basis dafür gelten soll,¹¹⁸ daß sie mit

¹¹⁶ Met.III, 10 Van Riet 173. (G. Verbeke, *Introduction générale*, p.120 sq.)

¹¹⁷ Met.III, 10 (Van Riet 177); p.176: *non est enim hic res una quae sit in ambobus*; ein ähnliches Argument bei Leibniz, 5. Brief an Clarke, nr.49 (Erdmann 769a): *“car ainsi nous aurions un accident en deux sujets, qui auroit une jambe dans l’un, et l’autre dans l’autre*; Neuplatoniker haben solches vertreten: A.D. Conti, *Thomas Sutton’s Commentary*, p.181, verweist auf Simplicius. Auch beim Begriff der Zahl wird das Prinzip, daß ein Akzidens nur ein Subjekt haben kann, zum Problem: G. Martin, *Ontologie der Ordnungen*, p.50 sqq.

¹¹⁸ Boethius, in *Categ.III* (PL 64, 250); in *Top. Ciceronis II* (PL 64, 72); Gilbert von Poitiers, *Expos. in Boeth. c. Euticen et Nest.4*, 118–119 (Häring 312): *genus*

demselben Wort benannt werden, wird die Frage unausweichlich, was der ontologische Status eben dieser Ähnlichkeit selbst ist. Solche Fragen nach dem Status von Universalien werden darüber hinaus im Nominalismus – und auch bei Buridan – auf eine ganz bestimmte Weise gestellt. Stets wird dabei gefragt, wie denn solche Universalien von den als unstrittig wirklich geltenden Dingen unterschieden sind. In der 15. und 16. Frage des 7. Buches in seinem Metaphysik-Kommentar stellt Buridan das Universalienproblem genau in dieser Weise: *Utrum universalia sint separata a singularibus? Utrum universalia sint distincta a singularibus?* Das Problem der Relationen gehört also sowohl im systematischen Verstande der Sache nach wie auch der besonderen nominalistischen Frageweise nach untrennbar zu den zentralen Fragen des späten Mittelalters.

Eine Irritation muß hier allerdings vermerkt werden. Die Anlässe für die Thematisierung des Relationsproblems sind vielfältig, aber durchaus überschaubar. Ein aus systematischen Gründen sozusagen zu erwartender Anlaß fällt jedoch im Nominalismus vollständig aus. Dieser hatte die überkommenen Problemstellungen umformuliert in solche der Semantik und der Logik. Der Grundbegriff, vom dem her sich jetzt die ontologischen Verpflichtungen ergeben, ist der der Supposition: Etwas steht für etwas. Dies ist zweifellos eine Relation. Sie wird bestimmt im Zusammenhang der Signifikation. Auch diese ist eine Relation. Gerade dasjenige Verhältnis, welches im Sachverhalt von Sinn und Bedeutung eingeschlossen ist, bildet jedoch im späten Mittelalter offenbar kein Motiv zu fragen, was sind Relationen überhaupt? Vielmehr wird innerhalb des Nominalismus die Debatte um den ontologischen Status von Relationen geführt unter Voraussetzung solcher Relationen wie der von Supposition und Signifikation. Damit soll nicht die Fragestellung moniert sein, ob denn diese Relationen von vergleichbarer Art sind wie die zwischen Dingen,¹¹⁹ sondern ein Voraussetzungsverhältnis angezeigt werden, welches ganz bestimmte Lösungsschritte präjudiziert.

vero nihil aliud putandum est nisi subsistentiarum secundum totam eorum proprietatem ex rebus secundum species suas differentibus similitudine comparata collectio. Qua similitudinis comparatione omnes illae subsistentiae dicuntur 'unum universale unum individuum unum commune unum genus, una eademque natura'; Albertus Magnus, in *Metaph.* VII, 5, 3 (ed. Col. 16, 2 col.378); Suarez, *Disp. Met.* II, 2, 16; VI, 2, 13–14.

¹¹⁹ K. Jaspers sagt vom Bewußtsein als einer Weise des Umgreifenden: "Wir sind bewußt auf Gegenstände, sie meinent, gerichtet. Es ist ein einzigartiges

Zum Schluß des zweiten Eingangskapitels noch ein Wort zur Methode. Die kontinuierliche Lektüre der einschlägigen mittelalterlichen Texte erzeugt beim Leser relativ schnell den Eindruck, daß sich viele der Argumente pro und contra realer Relationen wiederholen. Ein solches Thema wie das der mittelalterlichen Relationstheorien könnte daher zu dem Versuch reizen, einmal das Schicksal einzelner Argumente zu verfolgen: Wie werden sie umformuliert? Werden sie aufgrund irgendwelcher Gegenargumente gänzlich fallengelassen? Wer bevorzugt welche Argumente aus dem reichen Arsenal? Die Vorstellung von "Scholastik" als einer gigantischen Diskussionsveranstaltung könnte ein solches Verfahren als besonders sachgemäß erscheinen lassen. Es hat sich jedoch gezeigt, daß diese Methode völlig undurchführbar ist. Auch in einer Denkform wie der der Scholastik werden Argumente ohne den theoretischen Kontext eines ganz bestimmten Ansatzes merkwürdig leer und unverständlich. Man wird nicht sagen, daß dieser Umstand zu den vorrangigen Bewußtseinsmomenten der beteiligten Diskutanten gehört. Es scheint mir jedoch ein Faktum zu sein. Daher blieb wiederum nur ein *δεύτερος πλοῦς*: Die Konkatenation einzelner Kurzmonographien zum jeweiligen Relationsbegriff. Auch dabei wurde nochmals eine Einschränkung gemacht: Es geht hier nicht um die möglichst vollständige Darlegung der jeweiligen Relationstheorie insgesamt. Leitend war vielmehr die Frage nach dem ontologischen Status der Relation. Sie soll jeweils verbunden werden mit der Frage nach dem jeweiligen Interesse an diesem Problem. Natürlich ist auch die Frage nach dem ontologischen Status keine gleichbleibende. Worin ein sog. "Ontologischer Status" besteht, ist nicht unabhängig von der jeweils zugrundegelegten Metaphysik bzw. Semantik. Denn wenn Relationen zur Wirklichkeit gehören, dann stellt sich erst die Frage, in welcher Weise Relationen real sind. Gibt es überhaupt eine Gruppe von realen Entitäten, zu denen die Relationen gehören, die aber umfänglicher ist als die Art "Relation"? Insgesamt hat daher der erste Teil die Aufgabe, den Ort von Buridans Relationstheorie sichtbar zu machen.

Vor wenigen Jahren hat Mark G. Henninger SJ ein Buch mit dem Titel "Relations" (Oxford 1989) publiziert, das wohl partiell gleichzeitig mit dem hier vorgelegten entstanden ist; es umfaßt laut Untertitel "Medieval Theories 1250–1325". Dieses Buch möchte wichtige Relationstheorien aus dieser Epoche darstellen:

Gegenüber, das mit keiner Beziehung zwischen Gegenständen vergleichbar ist." Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, p.111.

Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, Richard von Middleton, Duns Scotus, Heinrich von Harclay, Petrus Aureoli, Wilhelm Ockham. Henninger trifft die Auswahl durchaus nach seinem Interesse.¹²⁰ Es geht ihm nicht um Vollständigkeit. Er interpretiert einige Autoren, die hier fehlen, übergeht jedoch mehrere andere, die man hier berücksichtigt findet. Henningers Interpretationen – wie die seiner Lehrerin M. McCord Adams – halten sich strikt an das argumentative Gerüst. Hier hat denn auch dieses Buch seine eigentlichen Stärken: Die Relationstheorien werden in ihrer strukturellen Besonderheit klar und nüchtern herausgearbeitet. Die Aufklärung des konzeptionellen Hintergrundes hingegen, etwa mit der Frage: Was heißt “modus?”, oder die Erwägung, ob sich nicht auch die Denkformen insgesamt verlagert haben könnten, bleibt hingegen eher blaß. Angesichts einer durchaus repräsentativen Richtung der Mediaevistik, die den Primat der Interessen gegenüber dem argumentativen Austausch betont, sind Ansätze wie die Henningers ein gewisses Gegengewicht; sie bleiben dagegen aber auch hilflos. Was etwa die Doppelung der Relations-theorie bei Ockham für die Form seines Denkens im ganzen besagt, bleibt für Henninger ganz unproblematisch. Durch die Einschränkung auf einige wenige Theorien werden diese sozusagen “nur” theoretisch aufgenommen. Wenn aber ein Meister Eckhart oder ein Dietrich von Freiberg fehlt, lassen sich auch die theoretischen Möglichkeiten der Hochscholastik nicht vollständig ermessen. Die averroistische Linie fehlt ganz; daher kann Henninger die theologischen Motive zwar nennen, aber nicht markant werden lassen. All diese Bedenklichkeiten betreffen die Diskussionsgesichtspunkte in der deutschen Mediaevistik. Innerhalb seiner eigenen Maßstäbe ist Henninger jedoch gründlich und solide.

Auch hier ist keine vollständige Aufarbeitung aller relations-theoretischen Diskussionsbeiträge beabsichtigt. Die Frage, ob sie sinnvoll wäre, stellt sich gar nicht, weil eine solche vollständige Aufarbeitung gegenwärtig gar nicht möglich ist. Die Absicht war vielmehr, das theoretische Spektrum in der scholastischen Diskussion in seiner Breite vorzuführen, um so die Einordnung Buridans zu ermöglichen.

Dabei konnte selbst ein Autor wie Raimundus Lullus ausgeklammert bleiben. Es ist damit nichts über die sachliche Bedeutung seiner Relationstheorie, wohl aber über ihren Zusammenhang mit der hier aufzuarbeitenden Diskussionsgeschichte gesagt. Diese ist

¹²⁰ Relations, p.11: “The final choice was a function of my own history and interests.”

eine inner-“scholastische”; es hätte daher keinen Sinn, andere nur aus dem Grunde aufzunehmen, weil sie historisch auch innerhalb des Mittelalters entworfen wurden. V. Hösle hat in der Einführung zu Ch.Lohr’s Übersetzungsausgabe sogar von einem “Prinzip der Relation” bei Lullus gesprochen,¹²¹ welches man allererst “als Errungenschaft der Neuzeit gegenüber der Antike” ansehe. In der Einschätzung schließt sich Hösle eng an die oben kritisierte von K. Flasch an; auch er spricht von einer “radikalen Entwertung der Relation bei Aristoteles” (LXIX) und behauptet, ein Großteil der Scholastiker habe substantielle Relationen geleugnet.¹²² Relation sei nach Thomas “die ontisch minderwertigste Kategorie” (LXXI), die “Aufwertung der Relation” (LXX) habe eine lange Vorgeschichte, in Lulls Philosophie habe man aber “den weitaus durchdachtesten Ansatz der Relationalisierung des Seienden in der Philosophiegeschichte des Mittelalters zu sehen” (LXXII). Abgesehen von den bedenklichen Interpretationskategorien von Auf- und Abwertung können wir Hösle auch in der inhaltlichen Einschätzung nicht folgen. Kaum ein Denker des Mittelalters hat die Relationsproblematik so wenig vom trinitarischen Kontext gelöst und ins Allgemein-Formelle gehoben wie Lullus.¹²³

Der Zugang, der zu den einschlägigen Texten zu gewinnen versucht wird, möchte einen Bezug zu dem herstellen, wovon in den Texten die Rede ist. Es ist bei philosophischen Texten unverzichtbar, den ihnen eigenen Anspruch Ernst zu nehmen. Sie reden von einem Sachverhalt und wollen darüber überzeugende Behauptungen aufstellen. Es muß also nicht bloß danach gesucht werden, das wirklich Gemeinte zu formulieren, sondern auch die immanent möglichen, aber nicht verfolgten sachlichen Alternativen aufzuspüren, um so auch die Überzeugungsmöglichkeit für konkurrierende Theorien beurteilen zu können.

¹²¹ V.Hösle, Einführung zu: Raimundus Lullus, Die neue Logik. Logica nova. Hamburg 1985 (PhB 379), IX–LXXXII; hier p.IX.

¹²² ib.; cf. p.LXVII sqq.

¹²³ Zur Sachfrage cf. E.W. Platzeck, Raimund Lulls allgemeiner Relationsbegriff unter besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung, in: Misc.Med. 2 (1963), 572–581. J. Gayà, La teoria luliana de los correlativos, Palma de Mallorca 1979.

TEIL II

DIE DISKUSSION UM DEN STATUS DER RELATION IN DER SCHOLASTIK

3. KAPITEL

THOMAS VON AQUIN

1. Ansatz und Terminologie der Relationstheorie

Die Relationstheorie des Thomas von Aquin¹ erweckt nicht den Eindruck, ihre Konzeption unterstehe einer kritischen Absicht. Sie kann also – wenn auch nur bis zu einem gewissen Grade – für ihre Zeit als repräsentativ gelten. Das beinhaltet, daß sich an den thomasischen Texten auch die typische Gestalt der mittelalterlichen Diskussionen in der sog. „Hochscholastik“ studieren läßt. Daher scheint es nicht nur legitim, sondern auch sinnvoll zu sein, den Durchgang durch die vorburidanischen Relationstheorien mit Thomas von Aquin zu beginnen.

Unter Gestalt soll die Terminologie, die Topologie und Anlage des Problems verstanden werden, aber auch die Legitimationen für eine bestimmte, sich beständig reproduzierende Position. Freilich muß sofort eingeräumt werden, daß dies nur die eine der später kontrovers disputierten Positionen ist. Aber diese Kontroverse ergibt sich nicht aus schon bei Thomas latent gegenwärtigen Schwierigkeiten der überkommenen Relationstheorie, oder aus etwaigen internen Aporien der thomasischen Theorie. In den dramatischen Auseinandersetzungen um Thomas spielt seine Relationstheorie, das soll gleich vorweggenommen sein, keine Rolle.² Dies gilt sogar noch für den Thomas-Verteidiger und Heinrich-Kritiker Thomas von Sutton. Ohne erkennbare Polemik sind aber auch noch die einschlägigen Texte aus dem Werk des Albertus Magnus³ und der Traktat des Robert Kilwardby *De natura*

¹ Dazu die monumentale Darstellung von A. Krempel, *La doctrine de la relation chez S. Thomas*, Paris 1952; M.G. Henninger, *Relations*, pp.13–39.

² A. Krempel, *La doctrine de la relation*, p.18: „En effet, parmi les 118 propositions thomiste censurées par le franciscain anglais Guillaume de la Mare (m.1298) dans son *Correctorium*, aucune ne vise directement la relation. – Erst jüngst ist auf einem weit grundsätzlicheren Niveau dieses Werk herangezogen worden, um die spezifischen Intentionen des Thomas gerade dort herauszustellen, wo seine Lehren auf massive (und eben nicht bloß mißverstehende) Kritik gestoßen sind: R. Schenk, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit*, p.582 sqq.; cf. meine Rezension in: *FZPhTh* 37 (1990), 274–277.

³ cf. C. Marinozzi, *La relazione trascendentale in S. Alberto Magno*, in: *Laurentianum* 5 (1964), 71–113.

relationis.⁴ Aus eben diesem Grund kann sie hier als eine quasi-repräsentative Theorie genommen werden.

Zunächst sei eine kurze Betrachtung des terminologischen Vokabulars vorangestellt. Der Ausdruck, den Aristoteles für unseren Sachverhalt verwendet, ist eine substantivierte Präposition: *pros ti*; im Aristoteles latinus wird dies aus einer langen Tradition der Wiedergabe zu “*ad aliquid*”. Diesem Ausdruck kommt zwar schon vor der Aristoteles-Übersetzung keine Monopolstellung zu, aber eben auch nicht, das sei eigens betont, nachher. Das Latein der Scholastiker kannte eine ganze Reihe von Ausdrücken, die entweder als synonym galten, oder allenfalls *ad hoc* eine terminologische Funktion erhielten: *habitus*, *ordo*, *respectus*, etc. In den Texten findet man sie häufig mit einem “*sive*” verbunden.⁵ Auch Jakob von Viterbo etwa beginnt seine *Relationes Quaestiones* mit einer terminologischen Vorklärung: Nach Simplicius ist “*relatio*” als “*habitus*” und “*ordo*” zu verstehen: Relation ist demnach der Titel für die entsprechende Kategorie, während die reine Bezüglichkeit der “*habitus*” auch die sechs letzten Kategorien umgreift:

Et subdit Simplicius quod ratio habitudinis propria, secundum quam distinguitur a ceteris praedicamentis, est adnuitio ad alterum, id est respectus ad alterum. Nam annuere est alicui signum facere; et hoc est ad aliud respicere.⁶

Während Duns Scotus nahezu durchweg “*relatio*” verwendet (mitunter auch “*respectus*”), macht er in seinen *Metaphysik-Quaestiones* eine terminologische Bemerkung, in der die Synonymität im gewohnten Vokabular unterstrichen wird:

Relatio, comparatio, habitudo, unitio vel annotatio (illud est secundum verbum Simplicii) respectus, adaliquitas, idem videntur significare et eorum denominativa idem. Ordo et dependentia forte sunt specialiores quinque praedictis. Ordo non videtur esse nisi prioris ad posteriorius, dependentia non est in divinis.⁷

⁴ ed. L. Schmücker, Brixen 1980.

⁵ Heinrich von Gent, qdl.7, 1–2 (XI p.22): *respectus sive ‘ad aliquid’ aut relatio*; Ockham, *Praedicam.*, cap.12 (OPh II p.247): ‘*relativum*’ vel ‘*relatio*’ vel ‘*ad aliquid*’; cf. cap.23, n.130. In der Anti-Scholastik der frühen Neuzeit, etwa bei Descartes wurde das “*sive*” zum Zauberwort, um scholastische Distinktionen wieder einzuschmelzen: R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig 1879, p.88.

⁶ de div. praed.11 (Ypma 13); Jakob erwähnt, daß “*manche*” noch zwischen *relatio* und *respectus* unterscheiden, um für die letzten sechs Kategorien einen gemeinsamen Titel zu haben.

⁷ in Met.V q.11 n.3 (ed. Vivès VII, 269b).

Wenn oben gesagt wurde, die spätere Kontroverse um den Realitätsstatus von Relationen sei bei Thomas weder als solche präsent noch auch angelegt, so wird doch gleichwohl die Relations-theorie – was sich ja aus ihrem historischen Ort als scholastische Theorie ohnehin von selbst versteht – nicht unproblematisch eingeführt. Der Streit um den ontologischen Status wird ja durch die theologischen Fragen nur neu und mit größerer Vehemenz entfacht, er wird aber nicht von diesen allererst hervorgebracht. Der Streit darum, ob es in der Wirklichkeit Relationen “gibt”, datiert schon aus der Antike, nämlich aus der Aristoteles-Kritik der Stoa und der Stoa-Kritik Plotins. Dies blieb in der arabischen Aristoteles-Rezeption präsent, und über diese damit auch in der Scholastik.⁸ Eine Lehre, die versucht, die Welt ohne die Annahme von Relationen in dieser zu verstehen, war also bekannt. Hinzu kam aber noch, daß im 13. Jahrhundert auch eine Trinitätstheologie bekannt war, die eine nicht-realistische Relationstheorie in Anspruch nahm. Man sprach von den “Porretani”, also von der Lehre des Gilbert von Poitiers.⁹

Thomas bindet die Lehre, welche besagt: *relationem . . . esse [. . .] rationis tantum*,¹⁰ nicht an den Namen eines Autors oder einer Schule.

Wo nun Thomas diese Theorien diskutiert, gibt er auch eine Begründung für diese – für ihn offenkundig nicht naheliegende – Theorie. Relationen nicht für real zu halten, hat für Thomas

⁸ Enn.VI 1, 6; eher skeptisch zur Quellenlage Plotins: K. Bärthlein, Zur Kategorienforschung, p.36; Simplicius, in Cat. (CLCAG V/1 p.225 sqq.); Avicenna, Met.III, 10 (178); zu dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, daß die als Mutakallimun bezeichnete Gruppe von Koran-Theologen die stoische These wieder aufgegriffen hat; im lateinischen Westen wird die realismus-kritische Theorie immer wieder als eine stoische identifiziert: Duns Scotus, Met.V q.11 n.4 (ed. Vivès VII, 270b).

⁹ Von der ehemals Gilbert zugeschriebenen Abhandlung *Liber sex principiorum* hat Minio-Paluello nachgewiesen, daß diese Zuschreibung erstens falsch ist, und es sich zweitens bei diesem Text um ein Fragment handelt: “Magister Sex Principiorum”, in: Studi Medievali 6 (1965), 123–151; bestätigt bei O. Lewry, The Liber Sex Principiorum. A supposedly Porretanean Work. A Study in Ascription, in: Gilbert de Poitiers et ses contemporains, ed. J. Jolivet et A. de Libera, Napoli 1987, 251–278. Von Minio Paluellos Nachweis hat der bedeutende Gilbert-Editor N. Häring gesagt, er sei “wohl endgültig”: Gilbert Porreta, in: RE XIII, 1984, p.267. Selbst in der Ausgabe der Opera omnia Heinrichs von Gent und in der Lectura-Ausgabe des Gregor von Rimini wird Gilbert von Poitiers immer noch als Autor des *Liber sex principiorum* aufgeführt, obwohl im Text stets anonym zitiert wird. Schon M.A. Schmidt, Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinitate, Basel 1956, p.131 n.332, war nicht allein wegen der sprachlichen Unterschiede skeptisch gewesen: “Besonders wichtig scheint mir aber der Unterschied in der Lehre über die Relationen zu sein.”

¹⁰ sum.theol.I, 13, 7.

wie schon für Averroes darin seinen Grund, daß Relationen das "schwächste Sein" haben:

Sicut dicit Commentator in XI Metaph., quia relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta, ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus.¹¹

Wie ist dies zu verstehen, daß das Sein der Relation ein vermindertes ist? Relationen können bestehen, wohl gemerkt: wirklich bestehen, ohne doch zum realen Aufbau eines Dinges zu gehören.¹² Zu dem, was die Identität eines Dinges ausmacht, braucht etwa sein Abstand zu einem anderen Ding nicht zu gehören. Die Substanzialität des einzelnen Seienden, in der sein eigentliches Sein besteht, ist für sich betrachtbar. Dieses eigentliche Sein ist aber zugleich dasjenige, das seine Stabilität ausmacht: Wenn also überhaupt in einer sinnvollen Weise von einem eigentlichen und einem "schwachen" Sein gesprochen werden kann, dann läßt sich der Sachverhalt der unablässig wechselnden und gleichwohl die Wesensbestimmungen nicht notwendig tangierenden Relation als Fragilität hinsichtlich des Wirklichseins verstehen.

Es muß aber festgehalten werden, daß dabei, wenn auch von einem schwachen, so doch gleichwohl realen Sein die Rede ist; die Fragilität sollte ja nur das Mißverständnis der Relation als einem nicht-realen Sachverhalt erklärlich machen. Was vermag jedoch die Behauptung der Realität von Relationen zu stützen? Thomas bringt im wesentlichen zwei Argumente vor:

2. Das Kategorienargument

Die Realität der Relation ergibt sich zum einen aus ihrem Status als Kategorie. Die Kategorien sind im aristotelischen Verständnis

¹¹ de pot.7, 9; 8, 2; Sent.III d.2, 2, 2; in Phys.III, 1 (280); auch später wird diese Erklärung immer wieder vorgebracht. Bereits im Sentenzen-Kommentar stellt Thomas eine Reflexion an über den Ursprung des Antirealismus: Da eine interne Differenz der Akzidentien in ein Moment des esse und in eines der ratio angesetzt werden muß, setzt die Relation anders als die formae absolutae nicht notwendig etwas in dem, wovon sie ausgesagt wird. Die Fixierung dieses Aspektes hat quidam philosophi dazu geführt, die Realität von Relationen überhaupt zu bestreiten: Sent.I d.26, 2, 1; so auch Thomas Sutton: A.D. Conti, Thomas Sutton's Commentary on the *Categories*, p.206; zu Walter Burley: cf. cap.14, n.9. Die Averroes-Stelle, Met.XII com.19 (306B) zitiert auch Gregor von Rimini, Lect.I d.28–32 q.1 (III p.102).

¹² Dies war schon eine platonische Einsicht: H.-G. Gadamer, *Vorgestalten der Reflexion* [1966], in: GW VI, 116–128; hier p.120: eine Relation geht normalerweise auf anderes; "aus ihrem Bezogensein folgt nichts über das, dem sie zukommt."

Weisen von Sein; genauer: Sie sind "modi speciales essendi".¹³ Wie die Scholastik auch sonst versucht Thomas die Einteilung des Seienden in diese Modi verständlich zu machen oder gar – um mit St. Breton zu reden, zu "deduzieren".¹⁴ Daraus ergibt sich nun ein Problem: Wenn man in Betracht zieht, daß Thomas die Unterscheidung des "esse in anima" und des "esse extra animam" ebenfalls als eine Unterscheidung des Seins in seine Modi faßt, so ist hier die Frage zu stellen, wie sich diese beiden Modi von Sein zueinander verhalten. Wenn dieses Problem nicht lösbar ist, dann ist mit der Bestimmung der Relation als Kategorie und damit als *modus essendi* nichts gesagt.

Obwohl dieses Problem bei Thomas selbst nicht explizit aufzukommen scheint, ließe es sich gewissermaßen "ad mentem sancti Thomae" lösen: Die kategoriale Differenzierung des Seins kann nicht einfach unter Berufung auf Aristoteles schon in sich als eine des realen Seins betrachtet werden. Dieser Verweis findet sich allerdings vielfach in den scholastischen Texten. Die kategoriale Differenz des Real-Seienden wird jedoch nach Thomas nicht schlechthin in das Gedacht-sein abgebildet. Das Gedacht-sein ist nicht einfach nur die Realität in anderer Weise; dies wäre – sozusagen als Gegenstück zur vulgärplatonischen Verdoppelung der Welt in der Weise der Idee – die Verdoppelung der Welt in der Weise des Gedacht-seins. Schon im frühen Sentenzen-Kommentar sagt Thomas, daß die Kategorialität zunächst nur das Realsein betrifft: *ens incompletum quod est in anima dividitur contra ens distinctum per decem genera [. . .] et ideo talia entia incompleta per se loquendo non sunt in aliquo genere nisi per reductionem*.¹⁵ Dergleichen findet sich im übrigen auch schon bei Autoren, die weder zum Umfeld noch zur Vorgeschichte des

¹³ de ver.1, 1 (ed. Leon. XXII, 1 p.5, 115 sqq.); dieses Argument gehört zu den Standard-Begründungen für die Relationsrealisten und zu den Standard-Einwänden, die sich die Relationsnominalisten machen. Noch Buridan erwähnt es, de rel.VIII, 7 (f.201v): *Sed statim contra hoc multi valde contrariis dicunt, quod entia animae non sunt in praedicamento, quia Aristoteles in V Metaphysicae videtur dividere ens in ens in anima et in ens extra animam. Et postea dividit ens praeter animam in decem praedicamenta*.

¹⁴ St.Breton, *La déduction thomiste des catégories*, in: Rev. philos. de Louvain 60 (1962) p.5–32; K. Oehler, *Aristoteles, Kategorien*, p.42; J.F. Wippel, *Thomas Aquinas' derivation of the Aristotelian Categories (Predicaments)*, in: Journ. of the History of Philosophy 25 (1987), 13–34; Th. Kobusch, *Sein und Sprache*, 335–338; davon, daß Thomas "zum ersten Mal den Versuch einer systematischen Ableitung der Kategorien unternimmt", wie es im Art. "Kategorie" im "Historischen Wörterbuch der Philosophie" IV, col.722 heißt (von mehreren Autoren gezeichnet), kann keine Rede sein.

¹⁵ Sent.IV d.1, 1, 4 sol.II ad 1; de ver.21, 1 ad 3 (ed. Leon. XXII, 3 p.595,

Thomismus gehören. Die Namen zweiter Intention, sagt Roger Bacon, gehören nicht unter eine der höchsten Gattungen, wie es bei den Namen erster Intention auch für ihn selbstverständlich ist.¹⁶ Wenn Thomas nun jenes Argument später wiederholt,¹⁷ dann ist damit im Ganzen nicht einmal eine universelle Gültigkeit der Kategorien für alles in irgendeiner Weise Wirkliche unterstellt. Es gehört zu den die Hochscholastiker verbindenden *opinioniones communes*, daß Gott unter keine Gattung fällt, somit auch nicht unter die höchsten, und nicht einmal unter die erste der Substanz.¹⁸ Dies ist nebenbei bemerkt nur ein Beispiel, wenn auch sicherlich kein belangloses, dafür, daß die Rezeption des Aristotelismus zugleich eine grundsätzliche Transformation war. Darüber herrscht selbst bei solch gegensätzlichen Mittelalterbildern Einigkeit, die zum einen (wie etwa Gilson) die aus der Antike nicht abzuleitende Originalität dieser Epoche herausstellen, und die zum anderen (wie etwa Heidegger) das Mittelalter als eine bloße Degeneration des klassischen Denkens einzuordnen suchen. Allerdings geht die Konvergenz beider so weit, den Hintergrund von Originalität wie von Degeneration in der Theologie zu suchen. Die hier gestreifte Problematik der Kategorienlehre scheint geeignet, die Sicht von der Theologie als *exklusivem* Antrieb – ungeachtet seiner unbestreitbaren Mächtigkeit – zu korrigieren.

Zurück zum Kategorienargument. Thomas weist an der eben

248–250): *omnis relatio realis est in genere determinato, sed relationes non reales possunt circuire omne ens.*

¹⁶ Sum.dial.II, 1, 1 (de Libera I p.226): *Nomina vero primae intentionis sunt nomina significantia res praedicabiles. Nomina secundae intentionis non sunt huiusmodi, quia 'propositio', 'syllogismus', 'genus', 'species', etc. non sunt in aliquo praedicamento; zu Ockham: Belege bei Th. Kobusch, Substanz und Qualität, p.91 sq. n.55.*

¹⁷ pot.7, 9: *In nullo enim praedicamento ponitur aliquid nisi res extra animam existens. Nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem praedicamenta; im Zusammenhang der Unzerstörbarkeit der geistigen Substanzen kommt Thomas auf den Aspekt der Kontrarietät zu sprechen, die Aristoteles in der Diskussion der Kategorien ständig heranzieht und ihr nochmals zwei vielzitierte Kapitel in der Kategorienschrift (10–11) widmet; cf. ScG II, 55 (1303): in intellectu ea etiam quae secundum suam naturam sunt contraria, desinunt esse contraria: album enim et nigrum in intellectu non sunt contraria; non enim se expellunt, immo magis se consequuntur; per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud. Die Kontrarietät ist also kein strikt formales, d.h. gegen Real- und Gedachtsein indifferentes Verhältnis. Was im einen Fall ein Ausschließungsverhältnis ist, ist im anderen ein Zuordnungsverhältnis. Zu einer realen Kontrarietät kann sich also ein Verhältnis im Denken seinerseits konträr verhalten; cf. sum. theol.I–II, 35, 5 ad 2: non enim rationes contrariorum sunt contrariae; William Ockham, qdl.6, 20 (OTh IX p.659); Buridan, Met.IV, 2 (13va).*

¹⁸ sum. theol.I, 3, 5 ad 1; weitere Belege beim Vf., Transformation, p.358 sq.

zierten Stelle zunächst lediglich auf den Kategorienstatus überhaupt hin: Wäre die Relation nicht wirklich (*extra animam*), dann bildete sie nicht eine der prädikamentalen Gattungen. Diese Berufung auf den Begriff der Kategorie wird dort zwar als ein Argument von zweien angeführt, jedoch scheint es nicht für sich allein stehen können. Denn Thomas zählt es ausdrücklich zu den Besonderheiten dieser Kategorie, daß sie nicht ausschließlich etwas in der Wirklichkeit setzt.¹⁹

3. *Das Argument aus der Ordnung*

Wenn Thomas hier ein zweites Argument beifügt, dann ist dies nicht bloß die für die Scholastik typische Massierung von Argumenten,²⁰ sondern auch von der Sache her durchaus geboten. Dies zweite Argument beruft sich auf die doppelte Form von Vollkommenheit, die den Dingen zugeschrieben wird. Wenn ein Ding das ist, was es sein soll, dann weist es eine Vollkommenheit auf, die ihm inhäriert und also real ist. Sie gehört zu ihm *secundum aliquid absolute*. Daneben wird auch der Zusammenhang der Dinge als vollkommen bezeichnet. Wie Aristoteles und mit Berufung auf ihn vergleicht Thomas den *ordo universi* mit den Teilen einer Heeresformation, deren "Gutes" (d.h. die in der Sache liegende Funktionstüchtigkeit) in ihrer Anordnung besteht. Wenn es also, dies ist der Gedanke, neben dem Gutsein des einzelnen ein übergreifendes gibt, dann muß dieses ebenso wie ersteres real sein. Da jedoch das übergreifende Gutsein in der Ordnung besteht, Ordnung aber eine Relation ist, muß es reale Relationen geben.²¹

¹⁹ de ver. 1, 5 ad 15 (ed. Leon. XXII p. 21, 413–420): cum alia genera in quantum huiusmodi aliquid ponant in rerum natura, – quantitas enim ex hoc ipso quod quantitas est aliquid dicit – , sola relatio non habet ex hoc quod est huiusmodi quod aliquid ponat in rerum natura, quia non praedicat aliquid sed ad aliquid: unde inveniuntur quaedam relationes quae nihil in rerum natura ponunt sed in ratione tantum; sum. theol. I, 28, 1: solum in his quae dicuntur ad aliquid inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem. Quod non est in aliis generibus.

²⁰ cf. K. Flasch, Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters?, p. 395. M.W. gibt es bislang noch keine Erörterung dieses Phänomens. Gerade der strenge Beweisanspruch, der vielfach mit Argumenten ganz selbstverständlich verbunden wird, könnte solche Häufungen als redundant erscheinen lassen. Dies aber scheint keiner der Scholastiker so gesehen zu haben. Mir sind weder eine Kritik noch überhaupt eine innerscholastische Bemerkung dazu bekannt. Handelt es sich (ausgerechnet!) um ein rhetorisches Element? Descartes scheint dies bei den Gottesbeweisen zu vermuten: Med., epist. (AT VII p. 6).

²¹ de pot. 7, 9. Zur Einheit des *ordo*: L. Oeing-Hanhoff, Ens et unum convertuntur, p. 168 sqq.

An dieses Argument sollen zwei Fragen angeschlossen werden.

Erstens: Könnte man nicht ebenso wie gegen das erste Argument einwenden, daß Ordnung ja nicht per se ein realer Sachverhalt ist? Ist das Argument nicht nur dann stichhaltig, wenn Ordnung als unstrittiges Beispiel für Relation wesentlich etwas meint, das in der Wirklichkeit vorkommt? Thomas sagt dazu zweierlei: Zum einen ist Ordnung zugegebenermaßen nicht per se ein realer Sachverhalt. In der Einleitung zu seinem Kommentar zur "Nikomachischen Ethik" sagt Thomas dies ausdrücklich.²² Die Ordnung wird also sowohl betrachtet, als auch hervorgebracht – wenn auch, wie Thomas dreimal hinzufügt, *betrachtend* hervorgebracht.²³ Zum anderen ist dieser Zusammenhang von Ordnung und Vernunft allerdings selbst ein wesentlicher. Ordnung – zuletzt jede Relation – wird nur mittels der Vernunft als ein nicht-sinnliches Vermögen wahrgenommen. Es gehört dies zu ihrem Vermögen des Allgemeinen, worin sie die Sinnlichkeit wesentlich überschreitet.²⁴ Zum anderen ist der Ordnungsbezug selbst, nicht nur als gestifteter, sondern auch als realisierter für die Vernunft als Vernunft wesentlich: Die Erkenntnis relationaler Sachverhalte ist eine Leistung der Vernunft, nicht der bloß sinnlichen Wahrnehmung.²⁵

Die zweite Frage muß sich nun darauf richten, welche Art von Wirklichkeit der Ordnung zukommen kann. Es könnte ja sein, daß der Gedanke eine Zirkularität enthält, dann nämlich, wenn

²² Sent.Eth.I, 1 (ed. Leon. XLVII, 1 p.4): ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur: est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo naturalium; alius autem est ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis; quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo.

²³ sum. theol.II–II, 26, 1 ad 2: ordo autem principaliter invenitur in ipsis rebus, et ex eis derivatur ad cognitionem nostram.

²⁴ Vielleicht ist es hilfreich, darauf hinzuweisen, daß Thomas ein besonders nachdrücklicher Vertreter einer nicht-dualistischen Metaphysik ist, so daß der Versuch, die Metaphysik gleichsam begrifflich mit dem Dualismus zu verknüpfen, als unhistorisch gelten muß: in post.anal.II, 20 (Spiazzi nr.595; ed. Leon.I, 1 p.246 l.260): sensus est quodammodo etiam ipsius universalis; de ver.10, 5 (ed. Leon. XXII, 2 p.309, 69): mens [...] continuatur viribus sensitivis.

²⁵ Sent. Eth.I, 1, 4 (ed. Leon.47, 1 p.3): etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis; Sent.IV d.27, 1, 1, ad 2: quamvis ipsa relatio non sit sensibile accidens, tamen causae eius possunt esse sensibiles; de ver.1, 11 (ed. Leon. XXII, 1 p.34, 98 sqq.); sum. theol.I, 82, 2 ad 3: vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit [...] Sed ratio est collativa plurium; I–II, 32, 8: conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua Poetica [1448 b 9]; Duns Scotus spricht

aus der Ordnung, die selbst ein Beispiel für Relationalität darstellt, die Wirklichkeit von Relationen erwiesen würde. Dieser Verdacht läßt sich aber am Text ausräumen. Thomas nimmt für die Perfektion der Ordnung der Welt insgesamt, welche von der Perfektion der einzelnen Arten unterschieden ist, häufig den Schöpfungsbericht der Genesis in Anspruch, der die Erschaffung der einzelnen Wirklichkeiten als "gut" affirmiert, am Ende jedoch und mit Bezug auf das Ganze eben dieses als "sehr gut" qualifiziert.²⁶ Was ist der Status dieser von der endlichen Vernunft wahrgenommenen Ordnung? Thomas spricht in einer ganzen Reihe von Texten von einer eigenen Form: manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis est bonum ordinis universi.²⁷ Oportet igitur quod forma universi sit a Deo intenta et volita [...]. Forma autem universi consistit in distinctione et ordine partium eius.²⁸ Dabei zeigt sich nun, daß die Statusfrage gar nicht ohne weiteres im Rahmen der aristotelischen Ontologie formuliert und beantwortet werden kann. W. Hübener hat wiederholt auf diese Besonderheit hingewiesen: "Eine solche Teilform, die ihrem Begriffe nach mehr ist als eine teleologische *coordinatio ad unum*, läßt sich mit den geläufigen Unterscheidungen von *forma subsistens*, *substantialis* und *accidentalis* nicht fassen."²⁹ Es kann also zunächst nur gesagt werden, daß diese Form die substantiellen Formen integriert, aber nicht selbst wiederum eine substantielle Form ist. Sie muß also eine diesen gegenüber andere und verminderte Wirklichkeit haben.³⁰ Jedenfalls ist dieser Ordnungsform eine von der endlichen Vernunft unabhängige Wirklichkeit zuzuschreiben. Da Thomas auch umgekehrt unter Relation eine Ordnung im allgemeinsten Sinne versteht,³¹ ist die Ordnung und

vom Verstand als einer vis collativa: in Met.V q.11 n.5 (ed. Vivès VII, 271b). Buridan hingegen sagt, Qu. in de an.II, 14 ad 2 (Patar 345): dico quod non est impossibile aliquas res significatas per terminos de praedicamento relationis esse sensibiles; sed bene verum est quod relatio, quae est unum de decem praedicamentis et est quidam conceptus animae, non est sensibilis sicut nec aliquod aliorum praedicamentorum.

²⁶ ScG II, 45 (1228); sum. theol.I, 47, 2 et ad 1.

²⁷ sum.theol.I, 49, 2; diese Rangordnung der beiden Vollkommenheitstypen auch sum. theol.I, 22, 4: principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi.

²⁸ ScG II, 39 (1156).

²⁹ *Ordo und mensura* bei Ockham und Autrecourt, p.111; in seinem meisterlichen Artikel "Ordnung" im HWPh VI, 1984, 1261–1279 hebt Hübener dies ebenfalls hervor, col.1268: "Die Erhebung der Ordnung zur Form erfordert eine Umwertung der überlieferten aristotelischen Begrifflichkeit."

³⁰ ScG II, 58 (1346): esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter: cum unitas ordinis sit minima unitatum.

³¹ in Met.V, 17 (1004): cum enim relatio, quae est in rebus, consistit in ordine

damit eine Relation insofern real, als sie aus der Wirksamkeit der wirklichen Dinge unmittelbar hervorgeht:

Omnis enim relatio quae consequitur propriam operationem alicuius rei, aut potentiam aut quantitatem aut aliquid huiusmodi, realiter in eo existit: aliter enim esset in eo solo intellectu, sicut apparet de scientia et scibili.³²

Trotz der potenzierten Abhängigkeit der Relation, nicht nur von einer zugrundeliegenden Substanz, auch noch von anderen Akzidentien und ebensolchen Beständen in ihrem Terminus, kann im Endlichen das Bezogen-sein nicht mit dem Substanz-sein identifiziert werden.³³ Es muß, wie Thomas es nennt, einen *proprium modum essendi* bilden.³⁴

4. Die Seinsart der Relation

Dies weist die Untersuchung nun doch wieder auf die Struktur der Relationalität selbst zurück. Die Wirklichkeit der Relation ist nicht unabhängig von anderer Wirklichkeit zu klären. Die dabei der Vernunft abverlangte Ausrichtung hat eine ganz eigentümliche Schwierigkeit. Es ist hier ja nicht zu klären, ob es ein bestimmtes Seiendes oder eine bestimmte Art von Seiendem "gibt". In beiden Fällen wäre es wenigstens grundsätzlich leicht möglich, das Gemeinte vom Nicht-Gemeinten abzulösen und getrennt zu halten. Gerade dies schließt jedoch die Relation aus. Es kann auf sie nicht wie auf ein separates Ding referiert werden. Dies höbe ihren Bezugscharakter auf. Denn die Bezüglichkeit selbst ist nicht bloß in der Weise von Dingen unterschieden, wie es ein verbindendes Band wäre. Diese Vorstellung hat gewiß in der Hochscholastik, wie sich zeigen wird, eine gewisse Rolle gespielt. Sie wurde jedoch auch vielfach eben als eine fehlleitende Vorstellung (*imaginatio*) kritisiert.³⁵ Der "Zusammenhang" von Relation und Relatum bildet ja kein künstliches Problem, das erst durch die analytische Abscheidung der Relation selbst von den relationalen Gehalten auftreten würde. Selbst wenn man die Abstraktbildungen (*pater-*

quodam unius rei ad aliam, oportet tot modis huiusmodi relationes esse, quot modis contingit unam rem ad aliam ordinari; pot.7, 10; 7, 11.

³² ScG IV, 14 (3507). Zu der besonderen Stellung dieses Kapitels: Krempel, *relation*, p.13. – Auch die Tendenz eines schweren Körpers zum *locus medius* ist qua Hinordnung eine reale Relation: *sum. theol.*I, 28, 1.

³³ pot.8, 1 ad 5: ... de relatione reali, quae habet aliud esse ab esse substantiae.

³⁴ ScG IV, 14 (3508).

³⁵ Im oben (n. 29) zitierten Artikel vermutet Hübener (*col.*1275), daß solche Vorstellungen von Relation sich kaum nach den 1280er Jahre belegen lassen.

nitatis; similitudo; causalitas etc.) in ihrem Bezug auf die wirklichen Dinge als ein rein sprachliches Problem verstehen würde, so wäre doch dies, wenn auch damit viele andere unter sich konkurrierende Theorien in ihrer Konkurrenz gegenstandslos würden, eine bestimmte Theorie zu der Frage des Zusammenhanges.

Wichtig für die Statusfrage ist dabei zunächst, von welcher Realität Relationen im Unterschied zu dem in Relationen Stehenden sein können. Thomas verwendet zunächst einmal auch für Relationen das Wort "res". Dies geschieht jedoch stets mit der Einschränkung: *res aliqua*.³⁶ Der Sinn dieser Einschränkung wird dort deutlich, wo Thomas dem Einwand von der unendlichen Iteration im Falle von realen Relationen zu begegnen hat.³⁷ Relationen werden somit als Prinzipien des Bezogenseins verstanden.³⁸ Die spätere Problemstellung, die aus der Nicht-Identifizierung von Relation und Fundament die Notwendigkeit einer weiteren Relation und damit die Unvermeidlichkeit eines infiniten Regresses³⁹ gefolgert hatte, geht somit an diesem Ansatz

Ockham kritisiert sie: qdl.7, 8 (OTh IX p.728 sq.: *ordo et unitas universi non est quidam respectus, quasi quoddam ligamen ligans corpora ordinata in universo ad invicem, quasi illa corpora non essent ordinata nec universum vere esset unum sine tali respectu secundum imaginationem Simplicii.* (der Editor nennt allerdings noch eine Belegstelle im Sentenzenkommentar des Walter Chatton); cf. Rep.III q.1 (OTh VI p.9). Zu verweisen wäre noch auf Heinrich von Gent, qdl.9, 3 (XIII p.54): die Relatio als *habitus* und *modus quidam, sive consideretur secundum se ut est medium et intervallum unum, sive consideretur ut est in participantibus ea*; referiert bei Duns Scotus, Lect.II d.1 q.4–5 n.178 (ed. Vat. XVIII p.59); Petrus Aureoli, Sent.I d.30 (Rom 1596, 662 DE): *Praeterea illud quod unum existens est imaginandum quasi intervallum inter duo non videtur esse in rerum natura sed in solo intellectu: tum quia natura non facit talia intervalla, tum quia huiusmodi medium vel intervallum non videtur subiective esse in aliquo illorum [. . .] Unde necesse est quod tale intervallum sit solummodo in intellectu obiective*; weitere Aureoli-Belege bei Henninger, *Relations*, p.154 sq.; Gregor von Rimini gegen Aureoli, Lect.I d.28–32 q.1 add. (III p.86. 90); inwiefern die Relation nach Thomas ein "medium" sein kann: Sent.I d.27, 1, 1 ad 2; sum. theol.I, 28, 4 ad 5.

³⁶ pot.7, 9: *oportet quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referantur ad ipsum, et quod in eis aliqua res sit relatio*; pot.8, 2 ad 3: *relatio non addat supra essentiam aliquam rem, sed solam rationem, tamen relatio est aliqua res*; 8, 2; Sent.I d.26, 2, 2 ad 3; H. Krings, *Ordo*, p.75 n.38: "Thomas bezeichnet hier die Relatio als *aliqua res*. Das formal-wichtige Wort ist hier *aliqua*. Relation ist nicht ein Ding wie ein körperloses; aber auch nicht Ding wie etwa Substanz oder Qualität o.ä. Sie ist eben nicht eigentlich *res*, sondern '*quidam, secundum quid*'; d.h. sie ist reines Formprinzip, das sein Sein von einem anderen her bekommt."

³⁷ Sent.I d.2, 1, 5: *ratio autem relationis est ut referatur ad alterum*; de pot.2, 5: *ipsa relatio secundum rationem sui generis, in quantum est relatio, non habet quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid.*

³⁸ weitere Belege bei Krempel, *relation*, p.147 sq.

³⁹ Thomas hält einen solchen bei logischen Relationen nicht für falsch, de ver.3, 8 ad 1 (ed. Leon.XXII, 1 p.116, 71–73): *non est <autem> inconveniens*

vorbei. Als Prinzipien des Beziehens heben sie die Frage nach ihrer Relation zu den Prinzipiaten auf: *relationes ipsae non referuntur ab aliud per aliam relationem sed per se ipsas, quia essentialiter relationes sunt.*⁴⁰

Damit ist der Status der Relation jedoch immer noch nicht vollständig aufgeklärt. Um diese Aufklärung zu erbringen, kehren wir nochmals zum Ausgangspunkt zurück. Dort hatte die Erörterung eingesetzt mit dem Kategorienargument. Wie aber verhält sich der kategoriale Status der Relation? Eines der Spezifika, die Thomas der Relationskategorie zuschreibt, ist ebenda auch schon zitiert worden: Die Kategorie der Relation enthält im Unterschied zu *allen anderen* Kategorien nicht bloß Wirkliches. Die im Denken konstituierte Relation gehört mit demselben Recht zur Gattung des „*ad aliquid*“ wie die realen Relationen auch. Der große Thomas-Kommentator Cajetan hat dies prägnant zum Ausdruck gebracht:

quandoque de *ad aliquid* seu relatione secundum propriam rationem loquimur, de *ad* est sermo. Et quoniam multae relationes sunt reales, multae rationes tantum, et quaelibet habet suum *ad*, consequens est quod *ad*, inquantum *ad* neque reale neque rationis ens necessario sit, sed utrumque permissive.⁴¹

In der thomasischen Abhebung ist ganz unübersehbar, daß Thomas nicht einfach einen Kategoriebegriff gegenüber den anderen anders charakterisiert, sondern daß sogar die Form seiner Besonderheit gewissermaßen eine besondere ist. Hinsichtlich der ontischen Unbestimmtheit steht die Relation allen anderen Kategorien gegenüber. Diese Form der Besonderheit zeigt sich noch in einer weiteren Hinsicht, nämlich dann, wenn die Relation qua Akzidens bestimmt werden soll. In jedem Akzidens muß ein zweifaches unterschieden werden: Erstens das *esse* selbst; dies

relationes rationis in infinitum multiplicari; nahezu gleichlautend auch schon 2, 9 ad 4 (ed. Leon.XXII, 1 p.74, 264–266); so auch bereits Avicenna, auf den sich Thomas an diesen Stellen beruft: Met.III, 10 (Van Riet 180); Duns Scotus erwähnt dies ord.I d. 19 q.1 n.6 (ed. Vat. V p.267); cf. aber: ord.II d.1 q.4–5 n.268–271 (ed. Vat. VII p.133 sq.).

⁴⁰ de pot.7, 9 ad 2.

⁴¹ in sum.theol.I, 28, 1, VI (ed.Leon.IV, 319 b); einer der Pariser Modisten und Zeitgenossen des Thomas hat dies ausdrücklich bestritten; Martinus von Dacien, in praed., q.42 (Roos 203 sq.): *consuevit dici quod relatio, quae est hic genus generalissimum, esset aliquod commune ad rem et rationis. Sed hoc non potest esse. Nam omne genus generalissimum univoce praedicatur de his, quorum est genus. Sed nihil potest praedicare univoce de re naturae <et> rationis.* – Nicht im Zusammenhang dieser Problematik spricht Gregor von Rimini, Lect.I d.28–32 q.2 (III p.116) vom *purus respectus ad aliud, ita quod secundum se praecise sumpta non est nisi – ut sic liceat loqui – ‘additas’*.

kommt jedem Akzidens zu, insofern es Akzidens ist. Da das Sein des Akzidens das In-Sein,⁴² die Inhärenz ist, besteht auch das Sein der Relation qua Akzidens im Insein. Gegenüber diesem die Akzidentien insgesamt verbindenden Sein muß die jedem spezifischen Akzidens eigentümliche *ratio* unterschieden werden. Im Hinblick auf letztere ist nun die Relation von allen anderen Akzidentien verschieden und durch ein entscheidend wichtiges Merkmal abgehoben. Thomas sagt nämlich, daß die anderen Akzidentien – in aliis generibus a relatione⁴³ – in ihrem Begriff einen Bezug (*comparatio*!) zur Substanz enthalten: die Quantität ist die *mensura substantiae*, die Qualität die *dispositio substantiae*. Die Zuordnung der Akzidentien auf die Substanz ist also zunächst eine zweifache: Sie kommen nur vor an Substanzen und sie enthalten diesen Bezug bzw. die spezifische Bezugsweise in ihrem Begriff. Dies letztere gilt aber gerade für die Relation nicht: *sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparisonem ad illud in quo est, sed secundum comparisonem ad aliquid extra*.⁴⁴ Daraus ergibt sich nun sowohl eine für den Fragezusammenhang des Thomas entscheidende Folgerung als auch für den Begriff der Relation selbst (auf dem erstere, nämlich die Frage nach der Möglichkeit realer Relationen in Gott, beruht): Der Akzidenscharakter ist mit der Relation nicht mit begrifflicher Notwendigkeit gegeben: *relatio est aliquid inhaerens, licet non ex hoc ipso quod est relatio*.⁴⁵ Nur dies eröffnet ja die Möglichkeit, die als Relationen zu denkenden göttlichen Personen nur um den Preis als wirklich denken zu können, daß man sie als Akzidentien des göttlichen Wesens denken muß. Der einzig theoretisch verbleibende Ausweg könnte nur darin bestehen, daß die Negation des Akzidenscharakters der Relation in Gott lediglich der Ausdruck der Andersheit Gottes wäre. Dies aber wäre für Thomas zwar keine in sich illegitime, aber als exklusive Möglichkeit doch eine Reduktionsform der Theologie.

Demgegenüber kommt es Thomas gerade darauf an, daß die Relation nicht ihrem Träger zugeordnet wird, sondern sie von ihrem Begriff her eben diesen Träger auf ein anderes hin ordnet.⁴⁶

⁴² cf. Gilson, *Le Thomisme*, p.46 sq.

⁴³ *sum.theol.I*, 28, 2.

⁴⁴ *ib.*; *pot.8*, 2 ad 12; *ScG IV*, 14 (3508): ... *respectus aliquis, in quo ratio relationis consistit*.

⁴⁵ *pot.7*, 9 ad 7.

⁴⁶ Wie schon bei der Leugnung der Realität von Relationen (cf. *supra* n.9) versucht Thomas auch hier, den Irrtum des Gilbert von Poitiers aus der Sache

Insofern die Relation im Endlichen als Akzidenz auftritt, kann mit H. Krings gesagt werden, daß sie einerseits ohne eine ihr zugrundeliegende Substanz nichts ist, andererseits aber im Verhältnis zu dieser doch einen "Seinszuwachs" bedeutet.⁴⁷ Diese dialektisch zu nennende Denkfigur wird im folgenden dadurch von Wichtigkeit werden, als die Relationsnominalisten diese nicht eigentlich kritisieren, sondern von vornherein anders ansetzen. Damit bleibt diese Denkform als Gegenbild in der Interpretation des Diskussionsfortgangs unverzichtbar. Anders als die schulische Verzahnung und die Außenperspektive auf "die Scholastik" vermuten lassen, gehen die fundamentalen Brüche in ihr nicht ausschließlich aus Einwänden hervor.

Wenn die Nominalisten sagen, was im eigentlichen Sinne als wirklich soll gelten können, muß – im Prinzip – unabhängig von allem anderen Bestand haben, so argumentiert Thomas historisch gesehen noch vor der Alternative, ob Relationen über ihr Fundament hinausgehen oder sich auf dieses reduzieren lassen. B. Decker hat darauf bereits hingewiesen: "Das Hauptwort 'fundamentum' sucht er in der Relationslehre zu vermeiden."⁴⁸ Thomas bestimmt die Realität der Relationen nicht primär durch die Art ihres Fundamentes, sondern zunächst nur dadurch, daß sie nicht notwendig aus einer Leistung der erkennenden Seele hervorgeht.

selbst verständlich zu machen: Die beiden zu unterscheidenden Aspekte eröffnen prinzipiell die Möglichkeit, den einen zu isolieren. So habe Gilbert im Blick auf den Hinordnungssinn der Relation diese nur als assistens, d.h. extrinsecus affixa betrachtet, und daher das mögliche Insein vernachlässigt. Thomas hatte gleich am Beginn des articulus gesagt, daß Gilbert seinen "Irrtum" widerrufen habe; cf. de pot. 7, 8: unde et Porretani dixerunt, relationes non esse inhaerentes, sed assistentes, quod aliquantulum verum est.

⁴⁷ H. Krings, *Ordo*, p.115.

⁴⁸ Die Gotteslehre, p.403 n.212; es erscheint nur im Sentenzenkommentar, wie Decker selbst sagt: Sent.I d.26, 2, 1 ad 3.

4. KAPITEL

AEGIDIUS ROMANUS

Wenn man von sehr formalen Kriterien ausgeht, wird man in einer Darstellung der mittelalterlichen Debatte um den ontologischen Status von Relationen ein ausgedehntes und differenziertes Kapitel über Aegidius von Rom erwarten. Es ist bekannt, welcher ungeheuren Einfluß Aegidius auf die spätere Entwicklung, insbesondere auf dem Feld der politischen Theorie ausgeübt hat. Die in der jüngeren Vergangenheit geleistete Erforschung der handschriftlichen Verbreitung seiner Werke über die Bibliotheken Europas hat dies eindrucksvoll vor Augen geführt.¹ Ungeachtet dessen sind naturgemäß die Einschätzungen der denkerischen Leistung des Aegidius sehr unterschiedlich.² Aber selbst abgesehen vom Einfluß – Buridan erwähnt den Namen des Aegidius des öfteren³ –, wird man auch noch ein themenspezifisches Interesse an der aegidianischen Relationstheorie hegen. Aegidius stand mit Unterbrechungen ein Jahrzehnt in Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent über dessen Konzeption des Unterschiedes von Sein und Wesen. Wenn man die Behauptung, mit Heinrich beginne das Thema der Relationen zu einem kontroversen zu

¹ Innerhalb der projektierten Ausgabe *opera omnia* erscheint seit 1987 eine vielbändige Abteilung über die Manuskripte; cf. R. Imbach, *Aegidius redivivus*. Zu den ersten beiden Bänden der *Opera omnia* des Aegidius Romanus, in: *FZPhTh* 35 (1988), 229–235.

² E.A. Moody hat ihn mit Christian Wolff verglichen, den man nur lese, wenn man Kant verstehen wolle, denn Kant habe ihn gelesen; Aegidius sei wie Wolff "impressively tedious and uninspired": *Ockham and Aegidius of Rome* [1949], jetzt in: *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic*, Los Angeles 1975, p.188. A. Maier hingegen definiert im Schlußwort ihrer fünfbändigen "Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik" mit seinem Namen den Anfang der klassischen Periode der mittelalterlichen Naturphilosophie, wenn sie von dem Jahrhundert spricht, "das um 1277 mit dem Physikkommentar des Aegidius Romanus beginnt und 1377 mit dem *Traité du ciel et du monde* des Nicolaus von Oresme endet" (V p.382); *Das Problem der 'species sensibiles in medio'*, p.451: "Aegidius Romanus ist für Buridan ja überhaupt in mehrfacher Beziehung der große, gern zitierte Vorläufer. Es ist auch mehr als wahrscheinlich, daß Buridan sich an seiner ausgearbeiteten Speziestheorie inspiriert hat." *Motus est actus entis*, Studien V p.53; cf. *Die Struktur der materiellen Substanz*, in: Studien III p.118.

³ *Phys.*VIII, 9 (117rb; 117va); *de caelo* I, 11 (Moody 50–54); *Expos. de anima* III, 1, 1 (Patar 135); *Eth.*VI, 6 (122rb).

werden, für zutreffend hält, dann könnte man auch hier eine Reaktion des Realisten und am Neuplatonismus orientierten Aegidius Romanus erwarten. Die Lektüre der einschlägigen Texte zeigt allerdings von einer Kritik an Heinrich von Gents Relationstheorie keine Spur. Der argumentative und begriffsanalytische Aufwand läßt keine kontroverse Diskussion erkennen. Aegidius hat seine Relationstheorie offenkundig nicht in kritischer Auseinandersetzung mit konkurrierenden Theorien entwickelt. Sie ist weitaus sporadischer als bei Heinrich.⁴ Suarez hat Aegidius, was dessen Relationstheorie angeht, zu den Nominalisten gerechnet.⁵ Sollte sich das Schweigen des Aegidius nicht durch mangelnde Kenntnisnahme, sondern durch Einsicht in die Konvergenz mit Heinrich erklären lassen? Wenn die Herausgeber der Scotus-opera die zutreffenden Quellenangaben gemacht haben, dann zielt Scotus mit seiner Kritik an der Theorie von der Identität von Relation und Fundament sowohl gegen Heinrich wie gegen Aegidius.⁶ Natürlich wäre es falsch zu meinen, die Scholastiker würden selbst minimale Lehrunterschiede unterschätzen.

Wenn wir uns auf den Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen – auch Aegidius stellt das Problem an den einschlägigen Stellen – und auf die aus der Mitte der 1280er Jahre stammenden Quodlibet-Texte stützen, ergibt sich folgendes Bild.⁷

Was die Frage des ontologischen Status von Relationen angeht, so ist nach Aegidius die Realitätsbehauptung nicht einschränkungslos zu bejahen. Wie sich spätestens bei der Relationstheorie Heinrichs von Gent zeigen soll, kommt hier alles auf die Fassung des Realitätsbegriffes an. So ist auch bei Aegidius die Frage überhaupt noch nicht zureichend gestellt, wenn man sie nur formuliert als Frage nach der Art von Andersheit, welche zwischen Relation und Fundament herrscht. Die Frage muß also, bevor sie zureichend spezifiziert werden kann, auf das allgemeinste Niveau gebracht werden. Aegidius sagt: In jeglicher Sache, *in omni re*,⁸ muß unterschieden werden zwischen dem Sein und dem Wesensbegriff. Ohne diese Differenzierung ist die Frage nach der Realität der Relationen nicht zureichend gestellt und also auch nicht beantwortbar. Man muß also in Wahrheit zwei Fragen stellen: Fügt

⁴ Kurze Bemerkungen bei G.M. Henninger, *Relations*, p.27–29; zuvor: B. Decker, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, p.399–403.

⁵ *Disp. met.* XLVII, 2, 12 (XXVI, 789a).

⁶ cf. *Editio Vaticana* VII p.96 sq.

⁷ Wir können die aegidianischen Unterscheidungen der Bedeutungen von *relativum* übergehen (*sec. esse, sec. dici; sec. rem – sec. rationem*), welche sich noch wechselseitig einschließen: cf. *qdl.* 4, 8 (221b).

⁸ *Sent.* I d.26 pr.2 q.1 (141rb).

die Relation hinsichtlich ihres Seins und/oder hinsichtlich ihrer Wesenheit etwas zu ihrem Fundament hinzu? Aegidius beantwortet beide Fragen unterschiedlich. Hinsichtlich ihres Seins unterscheidet sich die Relation nicht von ihrem Fundament: *non est enim aliud relationem esse et fundamentum*.⁹ Daher bildet die Relation mit ihrem Fundament keine Zusammensetzung. Das Ähnlichsein, so das immer wieder vorgebrachte Beispiel, ist nicht eine gegenüber der Qualität zusätzliche Eigenschaft einer Sache.¹⁰ Die *realitas* (!) einer Relation stammt wie bei jedem anderen Akzidens auch im kausalen Sinne vom Fundament.¹¹ Aber auch wenn man den Sachverhalt in seinem formalen Sinne analysiert, ergeben sich differenzierte Antworten. Der Wesensbegriff der Relation kann nicht identisch mit dem ihres Fundaments sein: *fundamentum suum est quid absolutum*.¹²

Ungeachtet der qualitativ und quantitativ bedeutenden Aristoteles-Kommentare des Aegidius liegt die Motivation der aegidianischen Relationstheorie eindeutig in der Theologie. Dies gilt insbesondere für die trinitarischen Relationen und, wenn auch in weit geringerem Maße, für die Interpretation des geschaffenen Seins. Auf dieses hat sich zwar die Kontroverse mit Heinrich von Gent erstreckt, doch war sie gänzlich vom Streit um den Seinsbegriff bestimmt und nicht relationstheoretischer Art.¹³

Die Kernaussage ist wie auch bei Heinrich, daß die Akzidentalität der Relation nur vermittels ihres Fundamentes zukommt. Relationen kommen nicht anders vor denn als Beziehungen von Akzidentien (nicht von Substanzen!). Daß etwas für anderes Grund von dessen Sein ist und dennoch nicht beides dasselbe Sein hat, gilt auch bei den anderen Kategorien. Diese interne Differenzierung im Begriff der Relation soll erklärlich machen, wie diese ein theologisch tauglicher Begriff sein kann. Was immer von Gott ausgesagt wird, kann ihm nicht als akzidentelles Prädikat zukommen:

relatio secundum rationem quidditatis solum manet in divinis et non secundum esse, quia secundum quidditatem videtur quid assistens et extrinsecus affixa.¹⁴

⁹ qdl.2, 5 (61a); aus dem Jahre 1287.

¹⁰ qdl.5, 13 (305b).

¹¹ Sent.I d.26 pr.2 q.1 ad 5 (141va): *requiritur etiam ultra reale fundamentum ad hoc quod relatio sit realis distinctio relatorum*.

¹² Phys.V (119rb).

¹³ cf. J. Paulus, *Les disputes d'Henri de Gand et Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et existence*, in: AHDLM 13 (1942), 323–358; R. Schönberger, *Die Transformation*, pp.296–314.

¹⁴ Sent.I d.26 pr.2 q.1 (141rb) qdl.4, 8 (221b): *relatio enim, quae est in divinis, non pertinet ad praedicamentum accidentis quantumcumque maneat ibi ut*

Gerade an der trinitätstheologischen Beanspruchung der Relationentheorie kann man ersehen, daß dieser dadurch eine zusätzliche Abstraktion abverlangt wird. So macht Aegidius darauf aufmerksam, daß die Akzidentalität nicht für die Relation wesentlich ist. Die Akzidentalität wird ihrerseits akzidentell. Sie ist bestimmt durch die Art des Fundamentes, in dem eine konkrete Relation wurzelt.¹⁵

Aegidius ist zudem ein Beleg für die Differenzierung des Realismus. Während man sonst immer dem Argument begegnet, die Nicht-Realität der Relation unterminiere die Realitätsbedeutung der aristotelischen Kategorienlehre, macht Aegidius – wie schon Thomas¹⁶ – darauf aufmerksam, daß es gerade zur formalen Auszeichnung der Relationskategorie gehört, daß sie gerade keine notwendige Realitätsunterstellung enthält.

Sed secunda distinctio, qua aliud tale secundum rem dicitur aliud secundum rationem soli rationi videtur esse propria [. . .] sola autem relatio quae dicit ipsum ordinem potest esse quid rationis tantum.¹⁷

Ohnehin ist die Nähe zu Thomas auf diesem Feld unübersehbar.¹⁸ Wie Thomas erklärt beispielsweise auch Aegidius den Irrtum der „Porretani“ durch dieses doppelte Moment von Wesen und Sein in einem Seienden. Nur darin, daß Aegidius deren Unterschiedensein anders faßt, treten auch diese beiden Momente weiter auseinander. Einerseits erbringt seine Distinktionenlehre eine zusätzliche Differenzierung, welche in der Frage nach dem ontologischen Status der Relation als solcher noch gar nicht im Spiel war. Mit Unterscheidung von Wesen und Sein einer Relation vermag Aegidius aber nicht bloß trinitätstheologischen Erfordernissen Genüge zu leisten, er kann so auch die Zuordnung zur

relatio; cf. 1, 6 (14a); Sent.I d.26 pr.2 q.1 ad 5 (141rb).

¹⁵ qdl.4, 8 (221a): relatio autem non habet quod sit accidens ex eo quod relatio; quia tunc non esset in divinis, cum in Deo nihil sit per accidens, ut vult Augustinus in V De trin. Erit ergo relatio accidens ratione fundamenti, ut quia fundatur in accidente; Sent.II d.2 q.1 a.4 ad 2 (124va): relatio non habet quod sit accidens ex ratione suae quidditatis, tunc enim non esset vera relatio in divinis, ubi nihil est per accidens.

¹⁶ cf. Thomas von Aquin, de ver.1, 6 ad 6 (ed. Leon. XXII, 1 p.25) und sum. theol.I, 28, 1, zitiert in cap.3, n.19.

¹⁷ qdl.4, 8 (220a–b).

¹⁸ Zu den trinitätstheologischen Lehrunterschieden: C. Luna, *Essenza divina e relazione trinitaria nella critica di Egidio Romano a Tommaso d'Aquino*, in: *Medioevo* 14 (1988), 3–69; die spätere Kontroverse darum, ob die creatio passiva als Relation gedacht werden kann: J. Schneider, *Einleitung zu Thomas von Sutton, Quaestiones ordinariae*, p.218* sqq.

Kategorientafel vollziehen.¹⁹ Andererseits hebt Aegidius immer wieder – mit Avicenna²⁰ – hervor, daß bereits die Frage nach dem Wesen der Relation uneigentlich ist. Die Frage zielt nämlich auf ein Etwas – was aber dem Relationscharakter gerade widerstreitet:

ideo bene dictum est quod relatio ratione suae quidditatis non est aliquid sed ad aliquid.²¹

¹⁹ qdl.1, 6 (13b): secundum rationem quidditatis res ponitur in praedicamento.

²⁰ Met.III, 10 (Van Riet 179): ad aliquid est cuius quidditas dicitur respectu alterius.

²¹ Sent.I d.26 pr.2 q.1 ad 5 (141rb); ähnlich ad 3 (141vb): quantum ad suam quidditatem nec est essentia nec est aliquid sed ad aliquid.

5. KAPITEL

SIGER VON BRABANT

Die Berücksichtigung von Sigers Metaphysik-Quaestionen in ihren verschiedenen Reportationen bedarf gewiß keiner Rechtfertigung. Allerdings ist der interpretatorische Ertrag daraus minimal. Vielleicht könnte man auch darin eine Stützung der jüngsten Forschungen zu Sigers Quellen sehen, wie sie R.A. Gauthier vor kurzem vorgelegt hat. Die Quintessenz der von ihm noch einmal über das bisherig bekannte Maß¹ hinausgehenden Erforschung von Sigers Abhängigkeiten, besteht darin, daß Siger in der lovanienser Mediaevistik (insbesondere bei Fernand Van Steenberghen) weit überschätzt worden ist. Selbst viele seiner averroistischen Thesen sind lediglich aus einer vorangegangenen Kritik von seiten der Theologie – und hier im wesentlichen des Thomas von Aquin – entnommen.²

Sigers Behandlung der Relationsfragen macht auf den ersten Blick einen ganz unkontroversen Eindruck: Es wird wie bei Thomas niemand kritisiert. Die Fragen, die gestellt werden, werden schnell und ohne großen Aufwand beantwortet. Originell hingegen scheint Sigers Deduktion der Relationstypen zu sein, deren systematische Differenzierung in dieser Strenge und Ausdehnung bis dahin (ca. 1273) wohl einzigartig sein dürfte. Von einer Deduktion zu sprechen, berechtigt die toposartige Formulierung Sigers, die er am Ende der Relationsweisen, die auf der Quantität gründen, verwendet:

Et sic tot modis, et non pluribus, possunt variari relationes quae fundantur super quantitatem.³

Da diese strenge Systematisierung der Relationen, deren mikroskopische Distinktionen weit über die Erfordernisse hinausgehen, die der zu kommentierende Text stellt, jedoch nicht in den Hauptstrang unserer Untersuchung gehört, soll sie hier nicht weiter berücksichtigt werden. Wichtig daran scheint lediglich Sigers

¹ cf. A. Maurer, Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, pp.17–18.

² R.A. Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant*, in: *Rev. de sc. philos. et théol.* 67 (1983), pp.201–232.

³ qu. in *Met.V comm.3* (Dunphy 341).

Intention, die "natura relationis" zu explizieren.⁴

Die Definition der Relation, mit der Siger einsetzt, scheint ihm einen zu allgemeinen Charakter zu haben. Dies ist weiter nicht kritisch gemeint, sondern nur als Rechtfertigung für die Ausbreitung der Einteilungsanordnung. Auffällig daran ist insbesondere, daß Siger gänzlich die Definition Avicennas übernimmt und sich distanzlos in einer avicennisierenden Sprache bewegt:

Notandum quod, sicut dicit Avicenna in *Metaphysica* sua, ratio essentialis eius quod est esse ad aliquid, sicut etiam Aristoteles dicit, est quibus hoc ipsum esse quod sunt est ad aliud se habere; id est, dicit Avicenna, quorum essentia et substantia est in respectu alterius. Immo, dicit ipse, quidditas et substantia eius quod est esse ad aliquid non intelligitur nisi in respectu alterius... Haec est ergo ratio universaliter eius quod est esse ad aliquid.⁵

Was hingegen für unsere Fragestellung von Belang ist, sind die beiden Probleme, die Siger wiederum im Anschluß an Avicenna – gegen den Averroes seine Aristoteles-Kommentare geschrieben hatte!⁶ – aufwirft und auch im Sinne von Avicennas Relationslehre ausräumt. Zum einen die Frage nach der Wirklichkeit der Relation, die so gestellt wird: Sind Relationen in der Wirklichkeit denkbar, ohne daß eine Komparationsleistung des Verstandes mitgedacht werden muß? Siger verweist in der Beantwortung nicht etwa auf begriffliche Erfordernisse, sondern auf den Sachverhalt der Kausalität. Ein Vater wäre auch dann der Vater seines Sohnes, wenn kein Intellekt dies ausdrücklich feststellte. Es gibt also einfach reale Relationen. Das dann in der Scholastik seit Heinrich von Gent dominierende Problem, worin die Realität realer Relationen besteht, wird von Siger gar nicht erörtert. Umgekehrt ist die Relation eines wirklichen Seienden auf ein noch nicht wirkliches Seiendes nicht in einer selbständigen Weise real. Deren Bezug ist nur unter der Bedingung einer vergleichenden Verstandesleistung denkbar.⁷

Wie hingegen muß die Verankerung von realen Relationen in der Wirklichkeit gedacht werden? Wo und worin hat die Relation

⁴ qu. in *Met.V* comm.3 (Dunphy 338): Sed ut videamus naturam totam relationis, notandum est diligenter litteram Aristotelis; am Ende betont Siger nochmals: Et sic apparuit iam quae est natura eius quod est esse ad aliquid et ratio essentialis. Apparuit etiam in speciali magis natura relatorum in diversis speciebus vel generibus relativorum (p.342).

⁵ op. cit., p.337 sq.

⁶ Zur Avicenna-Rezeption Sigers einige kurze Bemerkungen bei A. Maurer (n.1), p.17; über Sigers Verhältnis zu Avicennas Kausalitätsbegriff: A. Maier, Notwendigkeit, Kontingenz und Zufall, in: *Studien I* pp.237–239.

⁷ op. cit., p.343 sq.

der Vaterschaft ihr Sein? Nach Siger besteht das Sein der Relation immer nur in einem subiectum. In der Vaterschaft ist gleichsam die Richtung schon mitgedacht; es ist zudem – so ließe sich hinzufügen – eine aktive Relation. Das heißt, daß die Differenz zwischen paternitas und filiatio keine herangetragene, sondern eine ontologische ist; es sind zwei verschiedene Relationen mit zwei verschiedenen Fundamenten.⁸

An einer von diesem Kontext entfernten Stelle erörtert Siger eine Frage, die sich allerdings unschwer in unseren Fragezusammenhang einfügen läßt: *utrum hoc sit inconveniens quod omnia sint ad aliquid?* Die Frage ergibt sich textlich aus der aristotelischen Auseinandersetzung mit dem sophistischen "Relativismus", sachlich jedoch daraus, daß die Disjunktion des "sensible" und des "intelligibile" zum einen vollständig ist und zum anderen gleichzeitig den gesamten Horizont der Wirklichkeit intendiert und ihn als in Relation auf Sinne und Intellekt denkt.

Siger bewältigt dieses Problem wiederum mit einer Unterscheidung, und zwar wiederum mit der Unterscheidung von an sich bestehenden Relationen und solchen, die durch die Betrachtungsweise eines Intellekts erst gestiftet werden. Ein Stück Holz etwa steht nicht in wesentlichen Relationen. Das Holz als Holz betrachten heißt, es nicht als in Relationen stehend betrachten. Wenn es hingegen im Hinblick auf seine Gleichheit mit einem anderen Holzstück betrachtet wird, dann steht es gleichsam – Siger sagt "per accidens" – in Relation. Siger formuliert den Unterschied als einen der "ratio", d.h. des Sachaspektes; dieser gilt auch für das Intelligibile:

*Similiter ens intelligibile, ut substantia, potest considerari secundum quod intelligibile vel secundum quod substantia; et alia est ratio substantiae secundum quod substantia et eius secundum quod intelligibile est.*⁹

Das Resultat lautet demnach, daß es bestimmtes Seiendes gibt, das ein "esse absolutum non in relatione ad aliud"¹⁰ hat, dessen mögliche Relationalität somit eine sekundäre ist, weil sie dem Seienden nicht zukommt, "secundum quod entia sunt et per naturas suas".¹¹ Die Realität der Erkenntnisrelation besteht im Erkennenden, nicht im Erkannten. Daher läßt sich der Erscheinungsrelativismus mit dem Aufweis kritisieren, daß erstens nicht alles

⁸ op. cit., p.344.

⁹ qu. in Met.IV q.36 (Dunphy 235).

¹⁰ l.c.

¹¹ l.c.

von sich aus, d.h. wesentlich¹² in einer Relation steht; zweitens zwar möglicherweise alles in eine Erkenntnisrelation – sei es der Sinne oder des Verstandes – zu bringen ist, dann aber das Seiende nur Terminus, nicht aber der Träger der Relation ist. Es steht in einem Bezug, weil sich anderes auf es bezieht. Dies nennt Siger mit Averroes eine akzidentelle Relation.

Der Ertrag des Siger'schen Beitrags ist kurz zusammengefaßt der folgende:

1. Die Proportionen der verschiedenen Reportationen lassen zwar ein besonderes Interesse an einer vollständigen Klassifizierung der Relationstypen erkennen, nicht aber an den Realitätsproblemen. Wo diese kurz gestreift werden, rekurriert Siger auf die elementaren, um nicht zu sagen rudimentären Lehrstücke der avicennischen und averroistischen Relationstheorie: Unterscheidung von realen und rationalen¹³ sowie von wesentlichen und akzidentellen Relationen. Um es auf den kürzest möglichen Nenner zu bringen: Wo Siger Probleme aufbringt, da stammen sie aus Avicenna; die vorgebrachten Lösungen haben dieselbe Quelle. Dies scheint auch deswegen bedeutsam, weil die Relation bei Siger im Gegensatz zu den prominenten Kontroverspunkten (Ewigkeit der Welt; Universalität der göttlichen Providenz; Einzigkeit des intellectus possibilis; Autonomie der Philosophie; etc.) noch zu den unauffälligen Fragen gehört. Dies mag also für ein Verständnis des sog. "Averroismus" sprechen, das in ihm im wesentlichen ein Element der Stagnation sieht. Allerdings muß, um zu einem fairen Urteil zu kommen, auch in Betracht gezogen werden, daß zu dieser Zeit die Relationsprobleme auch anderwärts noch nicht die spätere Virulenz hatten. Allerdings läßt sich zeigen: Diese Virulenz hat keinen averroistischen Ursprung.

2. Daß das Seiende nicht darin aufgeht, Terminus einer Erkenntnisrelation zu sein, wird von Siger mit einer Unterscheidung des Betrachtens(!) begründet. Der Frage, ob dies einen Selbstwiderspruch impliziert, geht Siger nicht nach; es geht ihm vielmehr darum, den sekundären Status von Relationen im Sinne der aristotelisch-averroistischen Tradition zu behaupten.

3. Siger fragt auch nicht – wie gelegentlich sonst – nach eventuell theologisch motivierten Kontaminationen des Aristotelismus.

¹² qu. in Met.IV q.37 (Cambridge); ed. Maurer, p.188: Illud autem per se dicimus referri ad aliud quod per aliquid sui dependet ad ipsum.

¹³ quaest.log. (Bazán 66): Intellectus, secundum quod vult Aristoteles, dicitur ad aliquid, ut ad illud cuius est intellectus; nunc autem universaliter differunt extrema relationis vel secundum rem, si relatio est realis, vel secundum rationem, si relatio sit secundum mentem tantum.

Die Beschränktheit seines Frageinteresses scheint ein weiteres Indiz dafür zu sein, daß die Virulenz des Problems im mittelalterlichen Kontext sich nicht aus der Aristoteles-Exegese, sondern aus der theologischen Adaptation ergibt. Ob dies allerdings nur für Siger von Brabant oder für den lateinischen Averroismus insgesamt gilt, wird noch an anderen Vertretern des Averroismus zu prüfen sein.

6. KAPITEL

HEINRICH VON GENT

1. Ansatz und Motive der Relationstheorie bei Heinrich

Mit Heinrich von Gent wird die Debatte um den ontologischen Status der Relationen zu einer Kontroverse mit Zeitgenossen. Vor den 1270er Jahren des 13. Jahrhunderts war das Statusproblem in gewisser Weise ein bloß abstraktes und im schlechten Sinne "scholastisches". Man kannte nur vermittelt über Avicenna und seit den späten 60er Jahren über den Kategorien-Kommentar des Simplicius die antirealistische Stellungnahme der Stoiker. Was allenfalls kontrovers war, war der Begriff der Relation. Bonaventura etwa hat die Möglichkeit wesentlicher, nicht bloß akzidenteller Relationen gefordert.¹ Das Insistieren auf dieser Forderung hatte eine Tendenz, die offenkundig gegen Aristoteles, soll heißen gegen die sich auf ihn berufenden Theologen seiner Zeit gerichtet war. Diese Frage um den Begriff der Relation war damit von einem vermeintlichen Sonderproblem der Kategorienlehre zu einem grundsätzlichen geworden. In den *Collationes in Hexaëmeron* vom Frühjahr 1273 sagt Bonaventura:

Dicit ille [scil. Aristoteles]: creatio non est. Quare? Quia impossibile est, accidens praecedere substantiam; creatio autem accidens est: ergo etc. Dico, quod creatio, quae est passio, accidens non est, quia relatio creaturae ad Creatorem non est accidentalis, sed essentialis.²

Daß es sich hier nicht bloß um ein Geltendmachen eines theologischen Sachverhaltes handelt, auf den die aristotelische Kategorienlehre nicht anwendbar ist, zeigt sich daran, daß Bonaventura damit fortfährt, auch die Potentialität der Materie als eine ihr wesentliche Relation zu bestimmen.³

¹ Sent.II d.1 p.1 a.3 q.2 (II, 34b–35a). Wie für den Bildtheologen Eckhart so ist auch für Bonaventura dieser Sachverhalt des Bildseins ein exemplarischer Fall wesentlicher Relation, Hexaëm.10, 7 (V, 378a): *imago est essentialis dependentia et relatio*.

² Hexaëm.4, 8 (V, 350a).

³ So auch in Hexaëm.10, 7 (V, 379b). Während dies in der unmittelbar einschlägigen Bonaventura-Literatur so gut wie keine Rolle spielt, hat K. Flasch mehrfach darauf hingewiesen: Zur Rehabilitierung der Relation. Die Theorie der Beziehung bei Johannes Eriugena, in: Philosophie als Beziehungswissenschaft,

Ein Problem von ähnlicher Grundsätzlichkeit wird jetzt auch die Statusfrage bei Heinrich von Gent. Dies scheint auch nahezu unvermeidlich. Wenn man wie Bonaventura – und andere vor ihm auch – Relationalität nicht bloß als eine akzidentelle, sondern auch als eine wesentliche Bestimmung zu denken versucht, dann muß man ein Problem erörtern, das Bonaventura nur hinterlassen hat: In welchem Verhältnis steht wesentliche Relationalität zu anderen, gewissermaßen internen Wesensbestimmungen? Indem man den Relationsbegriff in der genannten Weise ausweitet, heißt dies: Für die Ausweitung wird selbst noch die aristotelische Unterscheidung von wesentlich und äußerlich in Anspruch genommen und gleichwohl damit etwas gedacht, was aristoteles-immanent nicht vorgesehen ist und nun theoretisch ermöglicht wird. Es ist also wiederum ein Schritt über die aristotelische Ontologie hinaus erforderlich. Daß ihn Heinrich unternimmt, ist offenkundig.

Heinrich von Gent hat als Weltgeistlicher anders als die großen Theologen der Bettelorden besonders lange in Paris gelehrt. Das hierbei entstandene Oeuvre weist zum einen das typisch enzyklopädische Gepräge aller großen Werke der Scholastik auf. Andererseits ist bei diesem eminenten Vertreter des "augustinisme avicennisant" vielleicht kein Problem so durchgehend thematisiert wie das der Relationen.⁴ Die verschiedentlich als "Summa theologiae" bezeichnete *Summa quaestionum ordinariarum*, ein dem literarischen Genus der *quaestiones disputatae*⁵ zuzuordnendes, wenn auch ein wie eine theologische Summe⁶ durchkonstruiertes, aber unvollendet gebliebenes Werk, kommt an vielen

FS J.Schaaf, ed. W.F. Niebel u. D. Leisegang, Frankfurt 1971, 3–25; hier p.18 sq.; Mittelalter, p.331; 332.

⁴ cf. J. Paulus, Henri de Gand, cap. VII, p.163 sqq.; E. Bettoni, Le dottrine filosofiche, hat ebenfalls auf dieses Kapitel aus einer der immer noch extrem wenigen Monographien zu Heinrich hingewiesen: "l'interessantissimo paragrafo 7" (p.209 n.173); B. Decker, Die Gotteslehre des Jakob von Metz, p.403–405; M.G. Henninger, Relations, pp.40–58. Eine umfassende Bibliographie hat M. Laarmann erstellt, in: Franz.Stud.73 (1991), 324–366.

⁵ Weit weniger systematisiert sind die *quaestiones ordinariae* des Thomas von Sutton; wir haben den Titel von Heinrichs Summa versuchsweise mit "Summe der Disputationsfragen" wiedergegeben: Lexikon der philosophischen Werke, ed. F. Volpi u. J. Nida-Rümelin, Stuttgart 1988, p.669. In dem Werk von O. Wejers, Terminologie des universités au XIII^e siècle, Rom 1987, findet sich eine kurze Bemerkung zu "disputatio ordinaria": p.344.

⁶ cf. L. Hödl, Zur kritischen Neuausgabe der Summa des Heinrich von Gent, in: Franz. Stud. 69 (1987), 144–158. Obwohl Heinrich von Gent dieses Werk nirgends als Summa bezeichnet (Hödl, p.157), sondern lediglich als "quaestiones ordinariae", verwenden wir dennoch weiterhin den in der Literatur üblichen Titel, der wohl auch in der kritischen Edition beibehalten werden wird; Scotus

Stellen "mit der ihm eigenen Weitschweifigkeit"⁷ und unter Einbeziehung vieler Gesichtspunkte auf das Problem der Relation zu sprechen. Wir müssen uns jedoch für die Zeit vor Buridan ganz auf die Frage des ontologischen Status beschränken. Allerdings darf dabei nicht übergangen werden, in welchem Kontext das Relationsproblem auftaucht. Es hat auch bei Heinrich unbestreitbar einen theologischen Hintergrund. Nur dieser vermag den immensen Aufwand verständlich zu machen, der dieser Frage gewidmet wird. Natürlich vermag er nicht, die Weise, wie Heinrich diesen theologischen Erfordernissen Rechnung trägt, verständlich zu machen. Denn jener Hintergrund ist ein allgemeiner, die Antwort Heinrichs aber eine spezifische.

Dies ist nun kein Vorgang, den man, es sei hier nochmals unterstrichen, mit "Aufwertung" beschreiben dürfte. Solche Kategorien sind zur Beschreibung und Interpretation von Prozessen in der Geschichte der Philosophie nur sehr eingeschränkt brauchbar: Einmal, weil die Suggestion, damit eine wesentliche Aussage gemacht zu haben, verfälschend ist; zum anderen, weil in der Denkgeschichte weder Problemstellungen noch gar Konzeptionen eine von ihrer Rangordnung unabhängige, wenn auch durch diese nicht exklusiv definierbare Identität haben; drittens, weil die äußerliche Beschreibung als "Aufwertung" überhaupt nur dann einen produktiven Wert hat, wenn die Gründe dafür genau untersucht werden. Diese aber können nur in der theoretischen Konzeption selbst gesucht werden.

Im Falle Heinrichs von Gent spricht jedoch auch dagegen, daß er genau anzugeben weiß, worin die Gründe für die sog. Aufwertung liegen. Die alte, auch ihm durch Avicenna⁸ vermittelte These der Stoiker, die gegen die aristotelische Lehre von der Relation und den Kategorien überhaupt zu stehen scheint, bringt zwar einen ersten Streit um den Status der Relationen auf, die theo-

verwendet bereits diese Bezeichnung: Belege bei L. Hödl, *Introduction, opera omnia* XXVII p. XXVIII; auch Ockham, *Rep. II* q. 2 (OTH V p. 28). Das Werk blieb trotz seines Umfangs unvollendet (Hödl, p. 153; eine kurze Bemerkung zum Plan findet sich: *Sum.* 21, 1; f. 123r) und gehört so in die bedenkenswert stattliche Reihe scholastischer Texte, die obwohl unvollendet doch monumental sind, weil ihnen ein noch gewaltigerer Plan zugrundelag. Beispiele in: R. Schönberger, *Was ist Scholastik?*, p. 82. L. Hödl hat im genannten Aufsatz auch von einer unterschiedlich schnellen Rezeption der beiden Werke Heinrichs gesprochen: Während die *Quodlibeta* sofort in die denkerischen Auseinandersetzungen einbezogen worden sei, habe sich die Rezeption der *Summa* verzögert; Hödl urteilt, p. 158: "Die *Summa* wurde mit dem Ende des 13. Jahrhunderts, vor allem durch Johannes Duns Scotus berühmt."

⁷ B. Decker, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, p. 403.

⁸ qdl. 3, 4 (51rN); cf. Avicenna, *Philos. prima* III, 10 (Van Riet 178).

logischen Problemstellungen ergeben jedoch zum einen für die Sachfrage neue Untersuchungsgegenstände und sind zudem von der Art, daß der stoischen Lösung eine ganz neue Attraktivität zuwachsen konnte. Heinrich nennt in verschiedenen Textpassagen – wie später auch Jakob von Viterbo⁹ – die neuen Problemstellungen: Die Trinitätslehre gehört nicht nur nicht zur Reichweite der in der klassischen Philosophie sich dokumentierenden natürlichen Vernunft, sondern scheint dieser auch grundsätzlich insofern zu widersprechen, als die Philosophen nur bei den veränderlichen Dingen Relationen ansetzten. Wenn aber reale Relationen nur entweder bei real unterschiedenen oder doch zumindest bei zusammengesetzten Dingen vorkommen können, dann lassen sich sowohl mit dem Begriff von Gott als auch mit dem der *separata a materia* überhaupt keine realen internen Relationen vereinbaren.¹⁰ Der Glaube an einen trinitarischen Gott ist jedoch zunächst keineswegs das Tor zu neuen theoretischen Möglichkeiten, sondern eine zusätzliche Herausforderung, wie Heinrich sagt.¹¹ Heinrich fügt jener Einschätzung „der Philosophen“ an

⁹ de div. praed., q.12 (Ypma 76): philosophi dixerunt in Deo non esse proprie relationes reales; cf. p.81: de illis autem relationibus quas ibi ponunt fideles, philosophi nescierunt.

¹⁰ qdl.9, 3 (XIII p.69); 9, 1 (XIII p.16 sq.): philosophi in Deo relationes reales ad intra non posuerunt propter eius simplicitatem, sed omnino in eo esse negaverunt, et ponebant aliquas relationes reales ad intra solummodo in creaturis materialibus compositis; qdl.13, 10 (XIII p.84); qdl.6, 2 (X p.33 sq.): Errantes enim circa divinarum personarum productionem necesse habent errare circa productionem creaturarum. Unde philosophi quia negabant, immo potius ignorabant, divinarum personarum productionem, ponebant Deum producere creaturas de necessitate suae essentiae, non voluntatis libertate. (Letzteres erinnert sehr an Thomas von Aquin, sum. theol.I, 32, 1 ad 3: cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter: uno modo ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae.) Als Beleg führt Heinrich selbst an: Avicenna, Met.VIII, 4 (Van Riet 398); VIII, 7 (427); IX, 1 (441 sq.); ebenfalls als eine These oder als eine „Vorstellung“ der Philosophen (secundum imaginationem philosophorum) wird dies bei Duns Scotus angeführt: ord.I d.28 n.42 (ed. Vat. VI p.129); d.30 n.54 (193); als eine Gestalt, die den trinitarischen Gottesbegriff aus philosophischer Perspektive ablehnt – und somit nicht bloß zu den Philosophen gehört, für die ein solcher noch kein Thema war –, wird immer wieder Averroes (cf. Met.XII comm.39; f.322vHI) genannt: Heinrich, Sum.74, 1 (281vI–282rK); Duns Scotus, Lect.I d.2 n.276–277 (ed.Vat. XVI p.217); Buridan, Met.XII, 8 (71ra); Phys.I, 9 (12vb).

¹¹ Sum.55, 6 (II f.110vM): Hoc est ergo quod summe disturbat nos in divinis, ubi necesse habemus ponere secundum fidem et dicta sanctorum, quod inter divinas personas est relatio realis; ne sola ratione ponamus personas distingui. Quia enim nihil in divinis est absolutum reale nisi essentia deitatis; et ideo super ipsam oportet singulos respectus in singulis personis fundari. Obscurum est valde quomodo est magis realis relatio inter divinas personas secundum rationes activas

anderer Stelle ausdrücklich hinzu, daß diese nicht irrten mit Bezug auf die Relationen Gottes zur Welt. Dies betrifft allerdings nur dasjenige Moment, daß die Schöpfungsrelation auf seiten Gottes nicht real (*esse secundum rem*) ist. Gleichwohl sei dieses Verhältnis von "den Philosophen" unterbestimmt worden. Zumindest Aristoteles habe die Wirkursächlichkeit vom Weltverhältnis des ersten Bewegers fern gehalten. Die Ansetzung einer ewigen Welt scheint nur ein Verhältnis des Maßes, nicht aber eines der drei wesentlichen Kausalrelationen (*causa efficiens, formalis, exemplaris*) nahezulegen.¹² Das heißt, erst wenn das Gott-Welt-Verhältnis als Schöpfungsrelation gedacht wird, entstehen die zusätzlichen Komplizierungen, auf die eine Antwort zu geben Heinrich eine wirklich anhaltende und eindrucksvolle Bemühung unternimmt.

Für ein oberflächliches, und auch noch durchaus verbreitetes Vorurteil scheint dies zu bedeuten, daß es sich hier um das übliche scholastische Verfahren handelt, mit Hilfe von kontaminierten Philosophemen zu theologischen Zurechtlegungen zu kommen. Selbst wenn so auch ein abschließendes Urteil zu lauten hätte, dann dürfte bei einer solchen Einschätzung doch gleichwohl nicht übergangen werden, daß Heinrich hier – und viele scholastici auch anderwärts¹³ – gerade durch diese theologisch-dogmatische Herausforderung versuchen, die Sache grundsätzlich zu klären. So sagt er zu Beginn einer solchen *quaestio*: *quaestio ista quaerit difficultatem de esse relationis in deo, quam explicari non potest nisi paulo altius inchoando, quale scilicet esse relatio habeat in creaturis*.¹⁴

2. Relation als Kategorienproblem

Damit gelangen wir vom motivationalen Hintergrund nun zur theoretischen Problemstellung selbst. Es bedarf nämlich einer kurzen Skizze desjenigen Voraussetzungsfeldes, das die Stellung der Kategorien im allgemeinen, und der Relation im besonderen

et passivas quae sunt generare et generari . . . Quod licet ratio ad plenum non possit comprehendere – tentandum tamen est aliquantulum attingere.

¹² qdl.9, 1 (XIII p.22 sq.). Bekanntlich hat Thomas dieser Auslegung energisch widersprochen: Sent.II d.1, 1, 5 ad 1; in Phys.VIII, 3 (996); VIII, 21 (1154); in Met. II, 2 (295); VI, 1 (1164); in de cael.I, 8 (91). Die ausgiebige Diskussion setzt Gregor von Rimini ebenso ausgiebig fort: Lect.II d.1 q.1 (IV pp.1–44).

¹³ Etwa Jakob von Viterbo: cf. cap. 10 n.10.

¹⁴ qdl.3, 4 (51rN); ähnlich 7, 1–2 (XI p.26); nicht selten steht bei Heinrich vor der eigentlichen *responsio* eine in der Edition angemerkte "resolutio", eine grundsätzliche und terminologische Klärung, der sich erst dann die Beantwortung der *quaestio* anschließt; auf einige Stellen sei hingewiesen: Sum.1, 4 (12vF); 6, 2 (54r0); 24, 6 (147rP); 25, 2 (149v0); 34, 1 (211rI); 39, 8 (256r0); 40, 7 (260vN); 49, 3 (34rN); 53, 5 (66vX); 54, 9 (104vD); 58, 5 (135vQ); 59, 5 (149rF); 60,

sichtbar macht. Völlig anders nämlich als Aristoteles setzt Heinrich den Begriff der Wirklichkeit auf einer weit abstrakteren Ebene an. Nicht die durch die kategoriale Mannigfaltigkeit anscheinend unmittelbar ausgewiesene Differenz im Seinsbegriff ist Heinrichs Ausgangspunkt, sondern der unüberbietbar abstrakte Begriff dessen, was Gegenstand einer intellektuellen Intention sein kann. Dieser *primus conceptus communissimus* von *res*, der „*res*“ im Sinne von „*reor, reris*“ nimmt, übersteigt sogar noch die Differenz von bloß imaginiertem und „wahrem“ Gehalt: Letzterer besagt: *id quod est aliquid per essentiam et natum existere extra intellectum in rerum natura*.¹⁵ Erst zu diesem Begriff kann dann nach Heinrich die Disjunktion von *res creata* und *res increata* gehören. Diese Unterscheidung wiederum wird vermittelt durch das Konzept der *idea in mente divina*. Die Wesensbestimmungen der endlichen geschaffenen Dinge haben dadurch Anteil an der *res increata*. Allererst dieses *esse quidditativum* ergibt die Basis für die Kategorien.¹⁶ Die Kategorien haben somit sowohl in einem ontologischen Sinne einen abgeleiteten Status, als auch in einem ontischen. Heinrich sagt wie Thomas mit aller Klarheit: *deus non est res alicuius praedicamenti, sed res praedicamenti solummodo sunt quae sunt ab ipso*. Dies besagt: Erst und nur das geschaffene Sein ist das Feld, in dem die aristotelischen Kategorien Gültigkeit haben. So heißt es an der eben zitierten Stelle der *Summa* ganz ähnlich wie in den *Quodlibeta*:

Ens enim communissime dictum ad ens per essentiam et ens per participationem: prima divisione dividitur in ens creatum et increatum, tamquam in ens per essentiam et per participationem; et illud ens creatum per participationem est illud quod est commune analogum ad res decem praedicamentorum...¹⁷

Hieraus entwickelt Heinrich seine berühmte Lehre, daß das Geschaffensein selbst als eine Relation aufzufassen ist.¹⁸ Dies hatte in gewissem Sinne auch Thomas gesagt. Aber die Zuspitzung, daß das endliche, also kontingente Sein im Sinne von Existenz gar nichts anderes als Abhängigkeit besagt¹⁹ und somit in einer Relation

3 (164vS); 61, 4 (176vM); 63, 3 (199rR); 68, 5 (231vX); 72, 2 (258vG); 74, 5 (304vV).

¹⁵ qdl.5, 2 (154rD); 7, 1–2 (XI p.27 sq.). Eine ausführlichere Darstellung haben wir gegeben in: *Transformation*, p.305 sqq.

¹⁶ ib.: *et haec res est super quam fundatur primam ratio praedicamenti*.

¹⁷ Sum.26, 2 (158rM).

¹⁸ Sum.35, 8 (231vN): *esse creaturae relatio vera realis est secundum scilicet generalem usum relationis; est enim verus respectus ad creatorem*; 27, 1 ad 5.

¹⁹ J. Gómez Caffarena, *Ser participado*, p.146; R. Schönberger, *Transformation*,

besteht, dies kann doch als charakteristisch für Heinrich gelten. Dadurch rückt die Relation noch vor die kategorialen Einteilungen:

essentia creaturae dicit aliquid cui ab alio contingit esse. Et est ratio prima constituendi praedicamentum in creaturis, communis substantiae et accidenti.²⁰

Hiermit setzt in den folgenden Jahrzehnten auch die für sehr unterschiedliche Lehrschulen typische Entwicklung ein, daß der Rang der Relation einerseits erhöht wird und sie ins Zentrum der Metaphysik rückt, der Status der Relation aber von aller dinglichen Realität ferngehalten wird. Während beispielsweise bei Eckhart Heinrichs Lehre von der Relationalität des endlichen Seins aufgenommen wird,²¹ haben Denker ganz unterschiedlicher Provenienz dies als unhaltbar, weil dem Begriff der Relation widersprechend kritisiert.²²

Damit ist jedoch erst der Ort, nicht der Ursprung der Kategorien im einzelnen geklärt. Dies geschieht dort, wo Heinrich das umgekehrte Problem untersucht: Wie kann unsere an der Endlichkeit orientierte, und damit kategoriale Begrifflichkeit auf Gott angewendet werden? Die Unvermeidlichkeit dieser "Anwendung" ergibt sich aus der schon vorgefundenen religiösen, theologischen und dogmatischen Sprache. Die Untersuchung geschieht mit einer Anstrengung und Ausdehnung, wie sie in der christlichen Tradition vor Heinrich von Gent nur mit Johannes Eriugena vergleichbar ist.²³ Um das Spezifikum einer bestimmten Kategorie angeben zu können, bedarf es der Bewältigung einer doppelten Aufgabe: Was macht sie zu einer Kategorie überhaupt und worin besteht ihre Besonderheit als *diese* Kategorie?

Heinrich unterscheidet bei den Kategorien zwei Momente. Im ersten Sinne gehört zur Kategorie eine bestimmte *res*, welche kraft ihres Wesens zu einer bestimmten Kategorie gehört. Von diesem von Heinrich *res praedicamenti* genannten Element ist die eigentliche *ratio praedicamenti* zu unterscheiden: Sie ist der *proprius*

p.312; A. Pattin, Contribution, p.150^{*}; M.G. Henninger, Relations, p.1.

²⁰ Sum.32, 5 (XXVII p.80); J. Paulus, Henri, p.160: "la relation tendait chez Henri à superposer aussi la substance."

²¹ cf. cap. 8 n.21.

²² der Oxforder Dominikaner Thomas von Sutton, qdl.3, 8 (Schmaus 392 sq.); qu. ord.26 ad 26 (Schneider 742 sq.): esse non significat respectum, sed importat quiddam positivum et absolutum secundum suam rationem, quam addit supra essentiam, tamquam non-inclusum in essentia; Duns Scotus, Lect.II d.1 n.223–231 (ed. Vat. XVIII pp.75–78).

²³ Sum.32, 5 (XXVII pp.75–121); ein Text, auf den Heinrich selbst besonders häufig verweist; zu Eriugena die in cap. 7 n.16 zitierte Bemerkung Flaschs.

*modus essendi eorum quae continentur in praedicamento.*²⁴ Keines der beiden Elemente ist jeweils für sich hinreichend: Weder ist mit dem bloßen Umstand, das Wesen einer Substanz oder eines Akzidens zu sein, bereits ein Gattungsbegriff erreicht, noch ist dies mit dem *esse in alio* und *esse non in alio* erreicht, denn das *esse* ist selbst kein Gattungsbegriff, der sich in diese zwei Differenzen auslegen könnte. Es sind dies keine Arten oder Gattungen von Dingen, sondern je bestimmte Weisen zu sein.

Damit ist für die Frage nach dem Status der Relationen zunächst nur ein negatives Ergebnis gewonnen. Die Relation ist definiert durch eine bestimmte Weise zu sein: *se habere ad aliud*.²⁵ Was es jedoch für eine *res* ist, die ihr jeweils zugehört, ist damit noch nicht gesagt. Der ontische Status der Relation kann also nicht aus der Kategorialität selbst entnommen werden. Dies war bei den Vertretern des Relationenrealismus ein häufig vorgebrachtes Argument: Da und insofern Relation ein Kategorialbegriff ist, muß sie auch Realbegriff sein. Mitunter wird diesem Argument dann mit einzelnen Gegenbeispielen begegnet. Heinrich von Gent bringt diese Auseinandersetzung durch seine Kategorienlehre auf ein grundsätzlicheres Niveau. Die Unterscheidung von *res* und *ratio* macht die Statusfrage nicht mehr durch den Begriff der Kategorie entscheidbar, sondern erfordert eine je eigene Erörterung. Dies hatte in gewissem Sinne aber auch schon für Thomas gegolten, der, wie dann nach ihm auch wieder Aegidius Romanus, die Möglichkeit bloß begrifflicher Bedeutung gerade als formale Auszeichnung der Relationskategorie formuliert hatte.²⁶

Diese Untersuchung des Status setzt Heinrich ebenfalls mit dem ihm eigenen Sinn für Systematik an. Die dem Realismus unmittelbar kontradiktorisch entgegengesetzte rein theoretische Möglichkeit ist, Relation nur als Namen zu verstehen. "Nur" als Name heißt, ein schierer Laut, bei dem von seiner Zeichenfunktion abgesehen werden könnte. Es wäre dann weder ein Ding noch eine Bestimmung noch etwas in der Seele. Dies ist keine ernst-

²⁴ Sum. 32, 5 (XXVII p.79): *Ex quibus duobus, scilicet ex re praedicamenti et ratione essendi eius, quae est ratio praedicamenti, constituitur ipsum praedicamentum et diversificatur unum praedicamentum ab alio*; ein klares Beispiel in 32, 2 (XXVII p.36): *ratio substantiae est subsistere sive substare, res praedicamenti substantiae est omne illud cui convenit ista ratio*; qdl.9, 3 (XIII p.57).

²⁵ qdl.9, 3 (XIII p.56).

²⁶ cf. Thomas, *de ver.*1, 5 ad 15 (ed. Leon.XXII p.21, 413–420); Aegidius Romanus, qdl.4, 8 (220a–b).

zunehmende, d.h. mit einer eigenen Begründung zu widerlegende Option. Heinrich nennt sie *vanum und absurdum*.²⁷

In der zweiten Möglichkeit – sie wird von Heinrich ausdrücklich den Stoikern zugeschrieben – wird die Relation als *conceptus mentis* gefaßt. Darin ist nun zwar eine Verweisung enthalten, aber eine Relation hätte als solche doch nur Wirklichkeit im Denken (in *anima tantum*). Es besagte also, daß zwar dasjenige, was in Relation steht, für sich Bestand hat, aber die Relation selbst wird durch das Denken konstituiert. Die Ähnlichkeitsrelation zwischen zwei entsprechenden Farbqualitäten etwa ist nichts anderes als diejenige begriffliche Einheit, welche aus der Vergleichung der realen Bestände hervorgeht. Bestimmungen werden also im betonten Sinne in Beziehung *gesetzt*.²⁸

Heinrich hält auch dies mit Simplicius für falsch, aber immerhin für eine These, die er einer eigenen Widerlegung für würdig erachtet. Diese geschieht wiederum gänzlich in Anlehnung an Simplicius. Der Einwand lautet, daß damit die Intention bei der Verwendung relationaler Ausdrücke völlig verfehlt würde. Etwas wird ja nicht dadurch zu einer Relation, daß wir es so betrachten. Ein kausales Verhältnis etwa wird nicht durch das Denken gestiftet, sondern mittels seiner vorgefunden. Ein Mensch kann ein Vater sein, ohne daß wir ihn als solchen betrachten müßten.²⁹ In der Verwendung von relationalen Ausdrücken wollen wir uns auf etwas von allem begrifflichen Auffassen Unabhängiges beziehen. Wir unterstellen jedenfalls, etwas vom Denken Unabhängiges zu meinen.

Damit sind zunächst einmal zwei Relationstheorien ausgeschlossen, die beide die Relation außerhalb der eigentlichen Wirklichkeit angesetzt haben, entweder in bloße Worte oder in den Begriff. Darin sind nun aber die Bedingungen genannt, die eine adäquate Relationstheorie erfüllen können muß. Sie hat zumindest der allgemeinen Realitätsvermeinung und den spezifischen Fällen von denkunabhängigen Relationen gerecht zu werden. In dem *Quodlibet IX* (von Ostern 1286), welches das Problem am ausführlichsten und sehr schrittweise behandelt, und daher auch in der späteren scholastischen Diskussion vielfach als Beleg für Heinrichs These genommen wurde,³⁰ führt Heinrich irritierender

²⁷ qdl.9, 3 (XIII p.48).

²⁸ qdl.9, 3 (XIII p.49): ... ut quod similitudo nihil aliud sit quam conceptus mentis ex collatione habita circa duas qualitates conformes.

²⁹ qdl.3, 4 (51rN): immo relatio est quoddam quod est in singularibus, dicentes, nos scimus quod haec res in esse est pater et ille in esse est filius, sive intelligitur sive non intelligitur.

³⁰ Er selbst schließt qdl.9, 3 (XIII p.88): Ex his, ut aestimo, possunt patere

Weise gänzlich ex abrupto die Unterscheidung von res und modus ein. Er setzt hier also seine oben dargestellte Kategorienlehre bereits als bekannt voraus. Gleichwohl ist der Terminus modus auch dort nicht mit der Eindringlichkeit und Ausbreitung behandelt, wie das sonst für Erörterungen bei Heinrich von Gent so überaus charakteristisch ist. Nur, gerade bei dieser Frage bildet Heinrich im Verhältnis zu anderen Scholastikern keine Ausnahme.³¹

3. Die Relation als modus

Zu verweisen ist hier auf die Diskussion um die Differenzierung nicht-kategorialer Begriffe. Diese können per definitionem nicht den Status oberster Gattungsbegriffe haben, so daß auch jede ihrer Ausdifferenzierungen nicht als spezifische Differenzen zu denken sind. Gattungsbegriffe können nicht von den Differenzen ausgesagt werden, wohl aber müssen Transzendentalbegriffe als von allem aussagbar gedacht werden können. Diese Art von innerem – und d.h. nicht bloß potentiell! – Enthaltensein hat man daher modus genannt. Es ist damit zweierlei geleistet: Zum einen überhaupt so etwas wie eine Differenzierung auch bei unübersteigbar allgemeinen Begriffen denken zu können, zum anderen aber die Unmittelbarkeit des Gehaltes selbst retten zu können. Von allem kann man sagen: "es ist", aber jedes ist in verschiedener Weise.³² Auch an die relativ knappen Festlegungen in den Texten der Pariser Modisten ist hier zu denken.³³

Damit ist nun ein Theorem bereitgestellt, das für eine Relationstheorie in Anspruch genommen werden kann, die unter den oben genannten Bedingungen steht: Die Relation muß in irgendeinem Sinne grundsätzlich "objektiv" sein können. Ungeachtet der bloß im Denken gestifteten Relationen gibt es doch unstreitig reale

quaecumque obscura reliquimus circa relationes, maxime in creaturis, de quibus per intentionem locuti non sumus alicubi nisi in quaestionibus de *Quolibet*.

³¹ Das hier auszusprechende Desiderat einer begriffs- und konzeptionsgeschichtlichen Untersuchung kann sich auch auf eine entsprechende Feststellung von L. Oeing-Hanhoff berufen (Art. "Modalismus": HWPh VI, 1984, col.8). Die dabei zu bewältigende Schwierigkeit ist allerdings vielen Termini gemeinsam, die in der scholastischen Diskussion zwar eine tragende Rolle gespielt, jedoch nur selten in der gebührenden Weise thematisiert worden sind. Anders als die berühmten Disputationsthemen haben sie einen weit höheren okkasionellen Charakter. Es genügt somit nicht wie bei jenen ein bestimmter Grad von Leseerfahrung, um die loci classici vermuten zu können. Es wäre daher erforderlich, das scholastische Textmaterial ziemlich vollständig danach zu durchforsten.

³² cf. Thomas von Aquin, de ver.1, 1.

³³ Martinus von Dacien, de modis sign.1, 4 (Roos 5): omnes autem proprietates

Relationen. Es ist also nicht bloß ein Begriff von Wirklichkeit zu *denken*, in welchem die Wirklichkeit als Wirklichkeit durch ihre Unabhängigkeit vom *Denken* definiert ist, sondern auch ein Begriff von Denken – zu denken, der dieser Wirklichkeit gegenüber nicht in einem Konstitutionsverhältnis steht. Es scheint darüber hinaus unmittelbar evident zu sein, daß diese Objektivität der Relation nicht als eine dingliche Wirklichkeit verstanden werden kann. Dies führte zu den seit langem bekannten Paradoxien, weil ein begrifflicher Widerspruch zwischen Ding und Relation herrscht. Heinrich greift nun, wie gesagt, auf seine Kategorienlehre zurück. Die Relation muß dabei „*prae*ciſe“³⁴ als sie selbst gedacht werden. Es ist der bestimmte Modus des *ad aliud se habere*.

Diesen nennt Heinrich die *nuda habitudo*.³⁵ Er wird unterschieden von den beiden anderen kategorialen Modi des *in se esse* und *in alio esse*. Heinrich nimmt damit bewußt ein Element der boethianischen Kategorienlehre auf, welche die Zehnzahl der Kategorien ebenfalls schon in drei Gruppen eingeteilt hatte.³⁶ Dies schließt eine wichtige konzeptionelle Verschiebung ein: Die Relation qua Relation ist *nicht* durch das Moment der Akzidentalität bestimmt!³⁷ In den frühen Schriften ist dieser Zug noch deutlicher als in den späteren. Es läßt sich bei Heinrich von Gent besonders gut studieren, wie die extremen theoretischen Anforderungen an die Relationstheorie zu einer Abstraktionshöhe führen, die das Moment der Relationalität selbst in reiner Form auszudifferenzieren gezwungen ist. Hinsichtlich der eingangs referierten Interpretationsthese, nach welcher auch der mittelalterliche Aristotelismus den Akzidensbegriff der Relation festgehalten hätte,³⁸ bildet also Heinrich nicht die erste, und wie sich noch zeigen wird, bei weitem nicht die letzte Ausnahme. Da der modus das rein abstrakte Moment der Relationalität selbst meint, ist damit ein Gehalt gewonnen, der in seiner Abstraktheit vollständig indifferent ist gegenüber allen Formen von Wirklichkeit. Dies

rei extra intellectum existentes dicuntur modi essendi; Thomas von Erfurt, de modis significandi, c.4 (opera omnia Duns Scoti, ed. Vivès I, 3 b): modus essendi est rei proprietates absolute.

³⁴ Auch dieses Wort gehört nebenbei bemerkt zu dem in n.31 angesprochenen terminologischen Reservoir: cf. cap. 12 n.47.

³⁵ qdl.9, 3 (XIII p.56).

³⁶ cf. Boethius, de trin.4 (Stewart-Rand 24); cf. qdl.7, 1–2 (XI p.28).

³⁷ B. Decker, Die Gotteslehre, p.404: „Wo daher ein Bezug (respectus) in der Substanz – nicht in einem Akzidens – gründet, wie es bei den göttlichen Relationen der Fall ist, verliert er jedes Akzidens-Sein.“ cf. p.405, wo Decker kurz auf die Veränderung von Heinrichs Relationstheorie (ab 1286) und dessen Orientierung am porphyrianischen Begriff des accidens commune eingeht.

³⁸ cf. p.51.

unterscheidet die Moduslehre Heinrichs grundlegend von der des Thomas von Aquin. Während zudem selbst Duns Scotus, der die Lehre von der Eindeutigkeit des Seinsbegriffes begründet und diese Eindeutigkeit sogar in Anbetracht des Unterschiedes der Modi von endlich und unendlich festgehalten hat, den Unterschied von wirklichem und gedachtem Sein hiervon ausgenommen hat, kennt bereits Heinrich ein Moment, das auch diesem Unterschied gegenüber indifferent ist. Die Realität der Relation ist somit rein begrifflich noch nicht vorentschieden.

Et quantum est ex se ad aliud esse, nullam recipit distinctionem aut diversitatem, sive fuerit in divinis sive in creaturis, sive in relationibus secundum rem sive in relationibus secundum rationem.³⁹

Damit ist die zweite der oben genannten Bedingungen erfüllt. Dies heißt aber zugleich nichts anderes, als daß die Realität einer Relation nicht in der Relationalität selbst liegen kann. Heinrich wird nicht müde, dies zu betonen. Der Wirklichkeitsgehalt der Relationen ist ein geborgter: Soweit wirkliche Dinge in Relation stehen, sind die Relationen wirkliche, aber ihre "Wirklichkeit" ist keine andere als die der Relata. Dies meint zuletzt die Bestimmung ihres Status als Modus. Das Fundament verleiht der Relation die Wirklichkeit. Dies ist nicht im Sinne eines solchen Wirklichkeitsprinzips zu verstehen, wie es etwa eine Form darstellt. Um diese Differenz wiederum festzuhalten, verwendet Heinrich einen Ausdruck aus dem Kategorienkommentar des Simplicius latinus. Simplicius spricht dort von *characterizatio*. Weil modus und res nicht in derselben Weise verschieden sein können wie zwei res, soll heißen im Sinne einer *distinctio realis*,⁴⁰ bedarf es einer eigenen Konzeption, um diesen Zusammenhang zu fassen. Die Art der Relation, welche wiederum abhängig ist von der Seinsart der Relata, "charakterisiert" den reinen Modus des ad aliud esse:

relatio est aliquid extra animam praeter suum fundamentum, ut modus et habitudo, sed nihil reale quin habeat a fundamento. Quod tamen reale . . . non est diversa res a modo, sed solummodo quaedam ipsius modi caracterizatio.⁴¹

Auf diesem Begriff reiner Relationalität baut eines der von Heinrich

³⁹ qdl.9, 3 (XIII p.53).

⁴⁰ Auch die Distinktionen – wie die Relationen überhaupt – werden im Hinblick darauf gefaßt, was jeweils unterschieden wird: cf. R. Schönberger, *Realität und Differenz*, p.118 n.62.

⁴¹ qdl.9, 3 (XIII p.59); cf. p.53; 56; 70.

ausdrücklich als rein philosophisch deklarierten Argumente im Quodlibet VII (1282) auf:

1. Wenn man die Idee reiner Relationalität denkt, ergibt sich der sonderbare Umstand, daß sich darin keine Differenzen finden lassen. Gewiß gibt es unterschiedliche Arten von Relationen. Diese Arten sind aber der Relationalität in gewissem Sinne äußerlich. Sie sind abhängig von dem, was jeweils in Relation zueinander steht. Darin ist der Begriff der Relation dem der Art oder der Gattung gleich; Mensch, Esel oder Rind sind nicht in je anderer Weise Arten. Dies gilt auch für die Relation: Die Relation des Herrn zum Knecht und die des Knechtes zum Herrn ist nur wegen dieser Menschen eine je andere. Dies ist aber erst die erste Prämisse. Die zweite, und in der Relationsdiskussion anscheinend nicht sonderlich häufige, lautet: Eben in diesen Differenzen liegt das eigentlich Reale.⁴² Da nun aber diese Differenzen jeweils sich aus Sachverhalten substantieller, qualitativer oder quantitativer Art ergeben, liegt in diesen das eigentlich Reale einer Relation. Der reine Modus des Sich-zu-einem-anderen-Verhaltens ist eine Abstraktion, noch keine reale Bestimmung. Die reale Bestimmung nimmt aber stets Dinge anderer Kategorien in Anspruch. Daher müssen diese auch der Relation Realität verleihen.

2. Das zweite Argument scheint nur eine Variation des ersten zu sein. Dasjenige ist das eigentlich Reale in einer Kategorie, worin das der Kategorie Zugehörige real übereinkommt und sich unterscheidet. Auch hier sagt Heinrich wiederum, daß diese res in praedicamento im Falle der Relation Dinge anderer Kategorien sind. Die Relation der Ähnlichkeit beruht auf der gemeinsamen Qualität. Diese ist das Reale an der Ähnlichkeit. Daraus scheint sich allerdings zu ergeben, daß hier zwei Relationen vorkommen, weil es sich um zwei Qualitätsbestimmungen handelt: die Ähnlichkeit von A mit B und die Ähnlichkeit von B mit A. Dies gilt nach Heinrich jedenfalls für die nicht-göttlichen Relationen; die trinitarische Ähnlichkeitsrelation zwischen Vater und Sohn ist numerisch eine, nur der Betrachtungsweise nach (secundum rationem) unterschieden.

3. Als drittes Argument bringt Heinrich noch einen indirekten Beweis. Was folgte aus der Annahme einer eigenen, d.h. von der des Fundamentes unterschiedenen Realität der Relation? Diese Voraussetzung machte den Sachverhalt unverständlich, daß an

⁴² qdl. 7, 1–2 (XI p.24): cum nihil est reale in praedicamento, nisi illud penes quod accipiuntur differentiae specificae in illo.

einem Ding eine Relation neu auftreten kann, ohne daß sich an ihm selbst etwas geändert hat. Wenn der weiße Sokrates in dem Moment Platon ähnlich wird, in dem der ehemals schwarze Platon auch seinerseits weiß wird, dann geschieht mit dem weißen Sokrates *nichts*; wenn aber an ihm keine reale Veränderung stattfindet, dann ist unerfindlich, was die Rede von einer eigenen Realität der Relation heißen soll. Jene Voraussetzung würde nun aber eine reale Veränderung erzwingen. Da dies nicht der Fall ist, muß die Voraussetzung falsch sein. Das Resultat lautet: *Falsum est ergo, quod similitudo in ipso importat rem aliam praeter rem sui fundamenti*.⁴³ Heinrich fügt dem auch noch ein weiteres, als rein theologisch bezeichnetes Argument hinzu, daß wir aber hier übergehen.

Damit ist nicht nur ein Konstitutivum der Relation festgehalten, das zu den wenigen Konstanten der klassischen Relationstheorie und damit zugleich zu den Konvergenzpunkten von Aristotelismus und Augustinismus gehört, und welches besagt: Jede Relation setzt dasjenige voraus, das in Relation steht.⁴⁴ In der abstrakten Formelsprache Heinrichs ausgedrückt: Das *ad aliud* setzt das *ad se* voraus.⁴⁵ Das in der Relation Vorausgesetzte ist das eigentlich Reale an ihr:

*circumscripta realitate fundamenti, nihil manet de realitate in praedicamento relationis, sed solummodo praecisa ratio seu intentio qua intelligitur modus essendi ad aliud.*⁴⁶

Dieses Grundkonzept kompliziert sich jedoch dann, wenn es in Zusammenhänge der Metaphysik eingeführt wird. Nicht etwa deshalb, weil dadurch die Frage aufkommen würde, ob nicht schon im reinen *ad*, auch dann, wenn es als *ad se* verwendet wird, bereits eine Relationalität liegt. Immerhin ließe sich im späteren Thomismus solches belegen.⁴⁷ Vielmehr scheint dies in Konflikt zu geraten mit dem Sachverhalt des Geschaffenseins. Denn diese Relation der Abhängigkeit vom *ens creatum* schließt per definitionem jede dieser Relation vorausgehende Wirklichkeit aus. Heinrich löst diese Schwierigkeit so, daß er die Schöpfungsrelation

⁴³ qdl.7, 1–2 (XI p.25); cf. p.18: *isti octo modi entium proprias ideas non habent: intentiones secundae, relationes, artificilia, genera, differentia, individua, privationes et numeri.* – L. Hödl, *Neue Begriffe der Seinserkenntnis*, p.608.

⁴⁴ cf. cap. 2 n.107.

⁴⁵ Das nämliche hat A. Pattin auch für Bonaventura hervorgehoben, *La contribution*, p.148*: *“Il n’y a pas de rapport sans support.”*

⁴⁶ qdl.7, 1–2 (XI p.23).

⁴⁷ cf. cap. 3 n.41.

selbst als eine solche versteht, die ein *ad se* stiftet.⁴⁸ Diese Antwort ist durchaus vergleichbar mit der Substanzmetaphysik der Thomas von Aquin. Denn der jeweils höhere Seinsrang schließt ein, daß eine intensivere Abhängigkeit vom Prinzip des Seins herrscht. In dieser intensiveren, weil vielfältigeren, d.h. ein höheres Maß an sachlichen Prinzipien in Anspruch nehmenden Abhängigkeit wird jedoch ein höherer Rang an Selbständigkeit gestiftet. Dieser Gedanke beruht natürlich darauf, daß sich auch im Begriff der Selbständigkeit eine innere Differenzierung denken läßt. Auf welche Schwierigkeiten dies stößt, darauf kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Anhand jener Schwierigkeiten könnten dann aber die Motive sichtbar gemacht werden, die eine Konzeption bevorzugen lassen, in der es nur die Alternative von absoluter Selbständigkeit auf der einen, und völliger Abhängigkeit auf der anderen Seite gibt, so daß u.U. das darin Abhängige gar nicht mehr in Kategorien der Ontologie faßbar ist. Zumindest aber ergibt sich daraus auch für Heinrich, daß sein Begriff des *ad se* eine irgendwie geartete Differenzierung zulassen muß. Heinrich äußert sich dazu nicht mehr. Umgekehrt hat Heinrich aber das *ad aliud* auf eine Abstraktionsebene gebracht, die es ihm zu erlauben scheint, ein univokes Element in der reinen Relationalität zu entdecken.

Man kann den Einfluß des Heinrich'schen Denkens, und zwar gerade auch, was seine Modustheorie der Relation angeht, nicht leicht überschätzen. Wie sich in den folgenden Kapiteln immer wieder zeigen wird, hat Heinrich wie keine andere Gestalt vor ihm die Relationsdiskussion sowohl in Paris, aber auch in Oxford bestimmt. Neben der eminenten Rezeptionsbreite hatte sie aber auch scharfe Kritik auf sich gezogen.

Heinrich gibt – und dies ist manchmal die nachhaltigere Form von Mächtigkeit als die Übernahme von Lehrmeinungen – der Folgezeit das Problem vor: Entweder man findet die *distinctio secundum intentionem* sei ein nicht nachvollziehbares Lehrstück und nimmt gegen Heinrich doch wieder die Relation in den Begriff zurück; oder es scheint auch die Bestimmung als *modus* schon

⁴⁸ qdl.9, 1 (XIII p.4 sq.): *creatura ergo nullam habet relationem ad Deum nisi sit aliquid ad se. Ad se autem non est aliquid neque secundum essentiam neque secundum existentiam, a se ipsa, sed ab altero tantum, a quo est id quod est, ut possit quoquo modo dici ad eam Apostoli, I <ad> Cor.IV: 'Quid habes quod non accepisti?' Ad nihil ergo, neque ad Deum, dicitur relative, nisi ab alio sit aliquid ad se, et hoc non nisi a Deo.*

nicht allen Erfordernissen des Sachverhaltes zu entsprechen, so daß der ambivalente quasi res-Charakter⁴⁹ nun doch zur res (res relativa) wird. Dies aber macht auf die nominalistische Tradition nur noch den Eindruck des Unerfindlichen.⁵⁰

⁴⁹ Auch das schlechterdings allgemeinste, dem nur noch das Nichts entgegengesetzt ist, wird als *res sive aliquid* bezeichnet: qdl.7, 1–2 (XI p.26. 27); Sum.55, 6; cf. M.G. Henninger, *Relations*, p.55 sq.

⁵⁰ So sehr man in Heinrichs Relationstheorie den Nominalismus angebahnt gesehen hat: J.Paulus, *Henri de Gand*, p.172; W. Hübener sagt von Ockhams These, daß der ordo nur eine intentio relativa sei, schließe nicht das Geordnetsein der Welt aus: "Damit hat Ockham kategorialanalytisch vollendet, was Heinrich von Gent zur Beunruhigung von Duns Scotus begonnen hatte." (*Ordo und mensura* bei Ockham und Autrecourt, p.111).

7. KAPITEL

DIETRICH VON FREIBERG

1. *Form und Kontext der Thematisierung*

Die Berücksichtigung des Dietrich von Freiberg bei der Rekapitulation der vorburidanischen Relationstheorien bedarf nicht nur keiner Rechtfertigung, sondern ermöglicht es allererst, die erstaunliche Mannigfaltigkeit durchdiskutierter Variationen der Thematik zu ermessen. Dabei kann bereits vorweg gesagt werden, daß die Position Dietrichs ohne Einschränkung zu den markantesten Relationstheorien des späten 13. Jahrhunderts überhaupt gehört. Dies gilt in mehrfacher Hinsicht.

Die Eigenständigkeit Dietrichs macht sich etwa darin bemerkbar, daß er, obwohl er dem Kategorienproblem überhaupt in der ersten Hälfte der 1280er Jahre einen eigenen Traktat widmet, dies nicht in der Form eines Kategorienkommentars tut, sondern eben in der eines selbständigen Traktates. Die strenge Systematik dieser Abhandlung macht nur gelegentlich Gebrauch von Rückverweisen auf einschlägige Stellen. Allerdings scheint es ein merkwürdiger Umstand, daß der seit 1268 bekannte Kommentar des Simplicius zur aristotelischen Kategorienschrift, welcher eine ausgedehnte Diskussion der Problemzusammenhänge enthält, und daher vom Augenblick seines Bekanntwerdens an durch die Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke allgemeine Beachtung gefunden hatte, von Dietrich mit keinem Wort erwähnt wird. Man kann daraus nur schließen, daß Dietrich den Text offenkundig gar nicht gekannt hat. Umgekehrt darf nicht übergangen werden, daß die unbestreitbare Grundsätzlichkeit des Dietrich'schen Ansatzes doch nicht die Grenzen der neuplatonischen Tradition zu sprengen vermochte. Anders als bei anderen Denkern, die wie Albert und Thomas auf je verschiedene Weise ebenfalls diese Tradition aufgenommen haben, werden die Rezeptionschancen Dietrichs doch zu leicht überschätzt. K. Flasch sagt zur Aufnahme von *De origine* nur sehr vage, sie sei "nicht ganz so ungünstig".¹ Das Interesse

¹ Bemerkungen, p.42; eine Reihe interessanter Belege zu Dietrichs Selbstverständnis abschließend sagt Flasch, Einl.II p.XXVIII: "Er fühlte sich nicht als Außenseiter, nicht als Epigone."

an Dietrichs Relations- und Kategorienlehre kann also nicht mit der wirkungsgeschichtlichen Bedeutung begründet werden, denn in den wichtigen Beiträgen zu diesem Thema aus Paris und Oxford spielen diese keine Rolle. "Nicht ganz so ungünstig" – dies kann sich eigentlich nur auf das Dietrich-Zitat bei Gottfried von Fontaines beziehen, durch dessen Entdeckung Rita Sturlese ein weiter Schritt in der Dietrich-Chronologie gelungen ist. Im ganzen, so muß man sagen, war dieser Neuplatonismus im inner-universitären Bereich – wenigstens vorläufig – ein Endpunkt. Auch L. Sturlese hat dies hervorgehoben.²

Es kann dabei jedoch zugleich auch deutlich werden, daß sich die Eigenständigkeit Dietrichs auch auf seinen Zugang zum Relationsproblem bezieht. Dietrich hat sich gänzlich denjenigen Formen scholastischer Schriftlichkeit entzogen, die das Denken entweder zu vorgegebenen Problemstellungen nötigen oder zu enzyklopädischer Weite überhaupt zwingen. Solches gilt für alle Kommentare. Demgegenüber schreibt Dietrich ausschließlich Traktate, zwar zumeist mit polemischer Absicht, aber zugleich so, daß die Kritik von einer nach Maßstäben interner Vollständigkeit ausgearbeiteten Systematik getragen wird.³ Dies ist gewissermaßen die äußerliche Seite an Dietrichs Eigenständigkeit im Zugang. Von innen her betrachtet besagt dies: Es ist nicht ein *locus classicus* in einem aristotelischen Text oder in den lombardischen Sentenzen, sondern eben gerade Dietrichs ureigene Fragestellung der Intellekttheorie, aus der sich die Frage nach den Relationen ergibt. Aus der Theorie des Intellectes ergibt sich ein philosophisches Motiv, das die Theologen zuvor aus dem Schöpfungsbegriff gewonnen haben. Dieser Kontext macht es für Dietrich erforderlich, über Möglichkeit und Seinsweise von essentiellen Relationen nachzudenken. Dies heißt für ihn, nicht bloß eine Ausnahmeregelung für die *qua* Kategorie als akzidentell zu bestimmende *relatio* theoretisch zu sichern, sondern die Bezüglichkeit überhaupt im Rahmen einer systematischen Abhandlung über den Ursprung der "*res praedicamentales*" neu zu thematisieren.

2. Die "wesentlichen" Relationen

Dietrich greift zwei Relationen auf, in denen der Intellekt *wesentlich* – nicht bloß in akzidenteller Weise – steht:

² Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg, Hamburg 1984, p.140, schreibt er von Eckhart, daß er "mit Dietrich das Schicksal teilt, in Paris fast kein Gehör gefunden zu haben."

³ K. Flasch, Einleitung II p.XV: "Jeder Traktat hat seine eigene zugespitzte

a) die Relation zu seinen Inhalten:

omnis intellectus in eo quod intellectus, essentialem respectum habet ad id, quod intelligitur, sicut dicit Commentator . . .⁴

b) die Relation des Intellektes zu seinem Ursprung, die Dietrich einerseits als einen Fall seiner Inhalte, zugleich jedoch als eine noch "wesentlichere" Relation verstanden wissen will; er fährt daher fort:

et non solum ad id, quod intelligitur secundum rationem obiecti, sed magis et essentialius ad id, quod intelligitur secundum rationem sui principii.⁵

Solche essentiellen Relationen sind für Dietrich aber keine Sachverhalte, die etwa mit dem Sonderstatus des Intellektes von der genannten Seinsart zusammenhängen, sondern gehören in die Grundverhältnisse der ontologischen Elementarbegriffe überhaupt. Das Seiende ist wesentlich jeweils ein aktuell oder ein potentiell Seiendes. Man kann keines ohne das andere denken:

Sunt autem huiusmodi, scilicet actus et potentia, quidam modi generales substantiales entis in eo, quod ens, secundum suam generalitatem. Important nihilominus quosdam respectus . . .⁶

Fragestellung, an die sich Dietrich mit einer Ausschließlichkeit hält, die ein ausgeprägtes Methodenbewußtsein verrät."

⁴ vis.beat.1.3.3., 11 (I p.58 sq.); 3.2.6., 3 (I p.79); de orig.5, 20 (III p.185): Habet etiam intellectus noster secundum se et secundum propriam naturam per se ordinem ad ea, quae sunt. [...] dicit Commentator, quod in essentia intellectus est habere talem habitudinem; Qu.1, 4, 1, 3 (III p.297). Die Lehre von der Wesentlichkeit des Intellektbezugs auf die Intelligibilia findet sich auch sonst (etwa Siger von Brabant, qu. in Met.IV, 37, ed. Maurer p.188), der Akzent liegt bei Dietrich jedoch darauf, daß der Intellekt nicht angewiesen ist auf die "Einwirkung durch akzidentelle, naturhafte Veränderungen, die intellektuelle Erkenntnis wird folglich durch Affektion nicht begreiflich": K. Flasch, Bemerkungen, p.37. Diese Relation bestimmt Dietrich als eine der Ähnlichkeit – de int.II, 1, 1; (I p.146); zur Rezeptionsgeschichte über Meister Eckhart und Berthold v. Moosburg zu Nikolaus Cusanus: cf. B. Mojsisch, Einleitung, p.XXXII n.44 – und, bezogen auf das "esse quiditativum" als eine der Kausalität.

⁵ l.c.; de intel.I, 8, 2 (I p.141); cf. P. Mazarella, Metafisica, p.29 sq., 50. Diese Beziehung kann keine sein, die der Naturkausalität subsumierbar wäre, weil der Intellekt qua Intellekt zu nichts, das nicht er selbst ist, in einer passiven Relation stehen kann. Daher ist die Erkenntnis des Prinzips keine nachträgliche Rückverfolgung einer Beziehung, in der der Intellekt immer schon stünde, sondern "Prinzipiieren" und Innesein des Prinzips ist dieselbe Relation: et dico essentialius eo, quod intelligendo suae substantiae principium et intellectualiter fluens ab eo suam essentiam capit, qua intelligit, quidquid obiective intelligit; (l.c.); zur Begründung des Intellektes, der qua Bild als eine wesenhafte Relation gedacht wird: Flasch, procedere ut imago, bes.128sq. – Daß die Prinzipienerkenntnis als Voraussetzung nicht selbst im strengen Sinne Erkenntnis eines Objektes sein kann, hat Bonaventura durch den Terminus "obiectum fontaneum" zum Ausdruck gebracht: Hex.V, 33; VI, 1 (op.V, 359b; 360a).

Dieser Korrelation entspricht in der Wesenskonstitution das Verhältnis von Form und Materie und in der Lehre der Vermögen die Unterscheidung von *potentia activa* und *potentia passiva*.⁷ Hierher gehört auch Dietrichs Konzept des „ordo“ der Dinge, welcher nicht nur – dabei geht Dietrich weit über Thomas hinaus!⁸ – ein *ens*, sondern sogar ein *ens per se* ist.⁹ Zu den ideengeschichtlichen Zusammenhängen der vielfältigen bei Dietrich thematisierten *per se* – Verbindungen hat K. Flasch das Wesentliche gesagt;¹⁰ überraschend und irritierend aber scheint, daß diese Art von Relationen bei Dietrich nicht die geringste anti-aristotelische Tendenz erkennen läßt. Die prominenten Franziskaner-Denker, Bonaventura und andere, haben hingegen ständig darauf insistiert, daß der Akzidens-Charakter der Relation für den Aristotelismus konstitutiv sei und bereits der Gedanke von Wesensrelationen über diesen weit hinausführe. Dietrich scheint davon gänzlich unbeeindruckt. Er schreibt weder eine Aristoteles-Kritik noch eine Aristoteles-Apologie. Allerdings siedelt er wiederholt den Verbindlichkeitsgrad der aristotelischen Kategorien-Lehre insgesamt ziemlich niedrig an. In Schriften, die wohl allesamt später als „de origine“ sind, verwendet er ständig wiederkehrende Formeln, die deutlich machen sollen, daß mit der aristotelischen Lehre von den Kategorien kein unausweichlicher Wahrheitsanspruch verbunden ist; etwa in „de magis et minus“:

Liber enim ille, videlicet *Praedicamentorum*, traditus est a Philosopho secundum famositatem quandam et probabilitatem magis quam secundum exquisitam veritatem, ut innuit Philosophus et commentator Averroes hoc manifeste dicit.¹¹

„Famositas“ meint einen bloß hohen Grad von Bekanntheit einer Lehre, deren Wahrheitsanspruch in der Sache jedoch (noch) unausgewiesen ist. Das Wort begegnet in scholastischen Texten

⁶ vis.beat.3.2.9.5., 9 (I p.95); cf.p.86; de int.III, 8, 3 (I p.183).

⁷ frg. de rat. pot., 1 (III p.377); 23 (p.381); vis.beat. 3.2.9.5., 11 (I p.95).

⁸ cf. cap.3, n.29.

⁹ de anim.2, 2 (III p.13); hoc universum est unum non per accidens, sed per se unitate ordinis essentialis. Est enim hoc universum ens per se, quod per se patet; ergo est unum per se; cf. vis. beat. 3.2.9.5., 9 (I p.95); de int.III, 17, 2 (I p.191); Meister Eckhart, Joh.n.517 (LW III p.447): omne creatum a patre uno unum est iuxta quod et nomen universi accepit, ut dicatur uni-versum.

¹⁰ Einleitung, III p.LXXVI sqq.

¹¹ de magis et minus, 4, 2 (II p.50); dieselbe Entgegensetzung: ... magis secundum quandam famositatem et probabilitatem numerantur quam secundum rerum ipsarum proprietatem et considerationis omnimodam veritatem ...: de sub. theol.2, 1 (III p.279); nat. contr.10, 3 (II p.91) ebenso bezüglich der Gegensatzlehre der Kategorienschrift; de orig.3, 15 (III p.162) bezüglich der

nicht selten, aber nicht nur im Zusammenhang der Kategorienlehre.¹² Welche Stoßrichtung bei einem Autor wie Dietrich mit dem Wort "famositas" angezeigt ist, wird aber nur dann plastisch, wenn man sich diejenigen zeitgenössischen Aristoteles-Kommentare vergegenwärtigt, in denen versucht wird, eine Deduktion der Kategorien nachzuholen.

Wenn Dietrich betont, daß die hylemorph gedachten Wesensprinzipien auf eine nicht-akzidentelle Weise relational aufeinander bezogen sind,¹³ so ist dies also lediglich ein prominentes Beispiel, aber gewiß kein Sonderfall. Alle wesentlichen Instanzen von Dietrichs Metaphysik sind auf eine wesentliche Weise verbunden: die ontologischen Konstitutionsprinzipien, die Seienden in einer universalen Ordnung, die Intellekte mit ihren Inhalten. Wesentlich verbunden heißt, diese Instanzen können nicht für sich begrifflich angemessen erfaßt werden, als ließen sie Relationen nur zu, deren faktisches Vorkommen dann aber kontingent wäre. Diese Instanzen werden vielmehr nur dann in einem wesentlichen Sinne gedacht, wenn sie ineins mit ihren Korrelaten gedacht werden. Zum Begriff der später so genannten "res absoluta" gehört mithin die Relationalität. Man darf allerdings nicht übersehen, daß Dietrich mit seiner Tendenz, überall essentielle Relationen

Postprädikamente; de mens.5, 3 (III p.235); de nat. contr. 56, 3 (II p.123 sq.) bezüglich der Qualitätsarten; die Zehnzahl der Kategorien hält Dietrich mit Boethius für eine schon von Archytas von Tarent vertretene Konzeption, deren Referat bei Aristoteles daher – mit Berufung auf Averroes – keinen Wahrheitsanspruch erhebt: Decem enim praedicamenta per Archytam Tarentinum ante Aristotelem constituta secundum Boethium in fine *Arithmeticae* suae secundum quandam famositatem et, secundum quod consuetum fuit dici, constituta sunt magis quam secundum veritatem: nat. et propr. cont.4, 20 (III p.263); ähnlich de magis 17, 1 (II p.59); de orig.3, 12 (III p.161); cf. II. Teil, cap.5 n.7. – Zum wohl pythagoreischen Hintergrund der Kategoriendekade, die übrigens im corpus aristotelicum nur an zwei Stellen (Cat.4; Top.I, 9) vorkommt: K. Bärthlein, Zur Kategorienforschung, p.25 sq.

¹² Duns Scotus, ox.IV d.13 q.1 n.9 (XVII, 668a): Si ergo debet salvari illa famosa divisio Praedicamentorum, quia secundum Avicennam, III Metaphys. cogimur observare illam divisionem praedicamentorum famosas, qua dicuntur esse decem generalissima, cogimur, inquam propter philosophorum antiquam auctoritatem, cui non debet facile contradici, necesse est dicere [. . .]; bei Avicenna, Suff. II, 2 (25va) steht allerdings: Nos enim *non* cogimur observare hanc regulam famosam qua dicitur quod decem sunt genera . . .; darauf spielt laut Editoren Adam Wodeham in dem in Ockhams *Summa logicae* inkorporierten Kapitel 51 an (OPh I, 167); ord.I d.8 q.2 (OTh III p.188): ille numerus praedicamentorum est concessus tamquam famosus, quamvis nunc secundum rei veritatem non esset verus numerus praedicamentorum; Johannes v. Jandun, Met.I, 18 (14rb): ... Et hoc vult Eustratius 6 Eth. et est famosa auctoritas; Buridan, Phys.II, 11 (37rb).

¹³ de misc.17, 4 (IV p.44): materia et forma in omni composito, quod est substantia, habent ad invicem respectum per se et non per accidens.

zu entdecken, zwar die Beschränkung auf bloße Akzidentalität aufhebt, nicht aber die grundsätzliche Vorrangstellung des Nicht-Relationalen:

omnis autem respectus fundatur in aliquo secundum esse absoluto, quod est talis respectus fundamentum, sine quo etiam talis respectus intelligi non potest.¹⁴

Aus all dem ergibt sich, daß Dietrich das Relationsproblem insgesamt als ein zentrales Problem der Philosophie anerkennt und als solches thematisiert. Er hat zwar keinen Traktat "de relationibus" geschrieben, aber sein Interesse daran ist insofern ein genuines, als es sich nicht wie gezeigt in Klassifizierungen erschöpft. Es ist zugleich auch ein genuin philosophisches, da die bekannten theologischen Problemfragen (Trinität, Schöpfung) gerade nicht zu seinen Fragen, geschweige denn zu seinem Lösungsansatz gehören.¹⁵

3. Status und Geltungsbereich der Relationen

Damit ist natürlich noch nicht entschieden, noch nicht einmal die Entscheidung vorbereitet, welcher ontologische Status der Relation zugewiesen werden muß. Aus der oben ausführlich zitierten Depotenzenierung der aristotelischen Kategorienlehre könnte dazu nur entnommen werden, daß die Lösung nicht ausschließlich auf dem Wege einer Explikation des Kategorienbegriffs gefunden werden kann: Erstens scheint sich daraus zu ergeben, daß nur akzidentelle Relationen damit "abgedeckt" sind, und zweitens ist weder der Geltungsbereich der Kategorien noch deren ontologischer Status überhaupt geklärt, und erst daraus ließe sich dann quasi a priori etwas für die Relation folgern. Im folgenden müssen somit diese drei Gesichtspunkte verfolgt werden. Auf den ersten, die nur partielle Konvergenz von Relationalität und Kategorialität, wird im Zusammenhang des dritten zurückzukommen sein. Zunächst also zum Geltungsbereich.

Dieser Frage kann hier nicht in der gebotenen Ausführlichkeit nachgegangen werden, da sie die Dietrich'sche Theorie der Kategorien im allgemeinen betrifft, nicht bloß die der Relation. Allerdings ergibt das Studium der Traktate Dietrichs, daß gerade dieser Aspekt auf die Grundtendenz seines Denkens führt. Primär

¹⁴ vis.beat.3.2.6., 3 (I p.79); d.h. Beziehungen beziehen sich nicht wiederum auf Beziehungen, respectus non est respectus: vis. beat. 3.2.6., 5 (I p.80); de acc.5, 4 (III p.59).

¹⁵ Die Schöpfungsrelation wird m.W. gar nicht, die trinitarischen Relationen lediglich einmal erwähnt: vis. beat.1.3.3., 12 (I p.60).

scheint Dietrich nicht der Realitätsstatus der Kategorien zu interessieren, sondern die Frage des Geltungsbereichs. Hier nun ist er der vielleicht konsequenteste Vertreter einer neuplatonisch inspirierten Regionalisierung der aristotelischen Kategorien. "Dietrich arbeitet", so hat K. Flasch geurteilt, "an einem Problem, zu dem seit Plotin oder doch seit Johannes Eriugena nichts philosophisch Zusammenhängendes mehr gesagt worden war: an einer Kategorienlehre der intelligiblen Welt."¹⁶ Immer wieder betont Dietrich die Korrekturbedürftigkeit der an der Natur gewonnenen Kategorien unter der Bedingung, daß mit ihrer Hilfe von Verhältnissen der Intellektualität die Rede sein soll: Seiendes von der Art des Intellektes gehört im strengen Sinne in keine Kategorie.¹⁷

Das hat aus vielerlei internen Gründen nichts mit der These von der vollständigen Inkommensurabilität von Natur und Geist zu tun. Dietrich läßt die Kategorialbegriffe nicht in Äquivokationen auseinanderbrechen, sondern korrigiert die Bedeutungen stets mit bestimmten Negationen. Zum anderen sind aber schon die Naturkategorien selbst nicht einheitlich. Der Begriff des Körpers hat mit Bezug auf Himmelskörper nicht denselben Sinn wie mit Bezug auf irdische Körper. Noch gänzlich abgesehen von der Realitätsgeltung der Kategorien insgesamt oder einzelner Kategorien büßen diese ihre, wenn auch etwa nur als eine analoge gedachte Universalität ein. Dietrich betont ihre bloß regionale Anwendbarkeit. Flasch hat überzeugend den naturphilosophischen Dualismus – "im beginnenden 14. Jahrhundert eine eher rückschrittliche Position" – mit dem intellekttheoretischen parallelisiert.¹⁸ Zuletzt muß in diesem Zusammenhang der Relativierung der aristotelischen Kategorienbegriffe auch erwähnt werden, daß Dietrich auch die *intentiones secundae* der "Extraprädikalität"¹⁹ vorbehält.

Damit ist also der Geltungsbereich der aristotelischen Katego-

¹⁶ Flasch, Einleitung, I p.XII.

¹⁷ vis. beat.4.3.4., 6 (I p.123): Ex hoc autem convenit omni intellectui, ut sit extra genus praedicamenti et non sit in aliquo genere praedicamenti, tum quia simplicia sunt extra coordinationem generum praedicamentium, tum etiam quia genera praedicamentorum distincta sunt secundum naturas et naturales modos entium, secundum quod naturale distinguitur contra conceptionale; de mens.2 40 (III p.223); cf. K. Flasch, Bemerkungen, p.41 mit Hinweis auf de orig.3, 37 (III p.168).

¹⁸ Einleitung, II p.XXIII: "Wie Dietrich in den intellekt-theoretischen Schriften den Intellekt aus dem Zugriff der traditionellen Kategorienlehre heraushalten will . . ., so versucht er es auch für die Himmelskörper." cf. de int.II, 14, 2;(I p.156); W. Beierwaltes hat mit Bezug auf Eriugena den Ausdruck "Regionalisierung" verwendet: Denken des Einen, p.277 n.101.

¹⁹ Th. Kobusch, Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg, p.64 n.20; de corp.Chr.mort.1, 6 (II p.144); de orig.1, 19 (III p.142); 3, 14 (p.161).

rien bestimmt und das heißt, radikal relativiert. Wie aber muß die Seinsweise dessen angesetzt werden, das in solchen Kategorien steht? Es gibt bei Dietrich Stellen, wo er ohne Einschränkung die averroistische, auch bei Thomas, aber auch bei Eckhart wieder aufgenommene Zuweisung der Kategorien zum *ens reale* ohne Einschränkung aufnimmt:

*Dividitur autem ens uno modo in ens reale repertum apud naturam, scilicet in substantiam et alia novem genera praedicamentorum, et in ens in anima seu conceptionale, secundum quod dicit Commentator Super V Metaphysicae.*²⁰

Diese grobe Orientierung darf jedoch nicht überbewertet werden, denn das hieße, Dietrich in eine Linie mit Autoren zu stellen, die gewissermaßen von der ontologischen Valenz der Kategorien ausgehend dann in einem zweiten Schritt die Liste der Realkategorien wieder zusammenstreichen. Davon distanziert sich jedoch Dietrich, weil für ihn das Seiende gerade nicht zerfällt in ein reales und eigentliches Sein und ein bloß gedachtes und insofern uneigentliches Sein. Dietrich leugnet zwar nicht die Unumgänglichkeit dieser Unterscheidung, nur wird diese nicht durch den ontologischen Komparativ des „mehr seiend“ und „weniger seiend“ formuliert.²¹ Dietrich unterscheidet sich aber auch dadurch von einer Vielzahl scholastischer Autoren, daß er die Verschiedenheit des Realsein nicht bloß *ex negativo* zum Ausdruck bringt²² – als dasjenige, was nicht durch den Intellekt hervorgebracht wird –, sondern für jenes ein positives Kriterium anzugeben imstande ist. Die beiden Sphären des Seienden, das natürliche Seiende und das konzeptionale Seiende, sind durch ihre Art des Gegründetseins voneinander unterschieden. Das Unterscheidungskriterium, das Dietrich angibt, ist nun gewiß außergewöhnlich. Dietrich faßt das natürliche Seiende als eines, das ausschließlich durch das Finalitätsprinzip bestimmt ist:

unumquodque ens in ordine ad suas causas dicitur res naturae, inquantum videlicet est ab actu naturae in ordine ad aliquem finem, qui est natura, quo participat per suam naturalem operationem:

²⁰ vis.beat.3.2.9.1., 6 (I p.86); 3.2.9.6., 1 (I p.96); quid.ent.4, 3 (III p.104). – Eine verwandte Ausdrucksweise, die aber noch keine Schlüsse zu ziehen erlaubt auch bei Crathorn, Sent., q.20 (Hoffmann 513): ... vera res extra omnem intellectum et non ens conceptionale, sicut quidam moderni fantasiantur.

²¹ Th. Kobusch, Die Modi des Seienden, p.46: „In dieser Lehre, die eine strukturelle Gleichheit im Bereich des realen, naturhaften und des konzeptionalen Seins aufzeigt ...“

²² Allerdings tut er dies mitunter auch: vis.beat.3.2.6., 2 (I p.79); de luce 6, 3 (IV p.13).

Agens enim per se non agit nisi sub intentione finis; alioquin eius actio esset a casu, sicut dicitur in II Physicorum.²³

Dieser Begriff eines Seienden, das gerade deshalb als eine natürliche res gedacht werden muß, weil ihm eine zweckgerichtete Bewegungsweise zukommt, erscheint deshalb außergewöhnlich, weil im scholastischen Kontext ja gerade die Finalität der natürlichen Dinge und ihrer Bewegungen zwar als unverzichtbar für einen angemessenen Begriff der Natur gegolten hat, diese Finalität aber gleichzeitig durchgehend als Ansatz dafür genommen wurde, die Angewiesenheit der Natur auf eine sie begründende Intellektualität, auf welche die Natur kraft ihrer finalen Struktur verweist, darzustellen. Die Art der Inanspruchnahme des Finalitätskriteriums bei Dietrich läßt jedoch keinen Zweifel zu, daß er den Akzent gerade anders legt²⁴ und, wie K. Flasch zurecht gesagt hat, einen "einheitlichen Rationalitätsgesichtspunkt" angeben möchte, der die Natur in eindeutiger Weise von anderen Weisen, etwas hervorzu bringen, unterscheidet, weil er ein in seiner Universalität dem Ökonomieprinzip Ockhams vergleichbares²⁵ Kriterium für Wirklichkeit formuliert.

Bei allen aus dem Begriff des Seienden abgeleiteten Bestimmungen wird daher durchgehend gefragt, ob sie Gegenstand einer finalen Tätigkeit sein können. Wo dies verneint werden muß, kann diese Bestimmung nicht als eine "res naturae" betrachtet werden. Natur und Intellekt stellen daher – zumindest in einer ersten Näherung – zwei ursprüngliche, d.h. nicht aufeinander reduzierbare Fundamente für Seinsbestimmungen dar.²⁶

Als Beispiel einer solchen realen Relation nennt Dietrich immer wieder die Formen der "inclinatio", des Strebens nach dem natürlichen Ort, aber auch das Streben des Willens.²⁷ Auch die eingangs genannte wesentliche Relation der verschiedenen Formen von Intellekten zu ihrem einen und gemeinsamen Ursprung

²³ de orig.1, 13 (III p.141); de int.I, 1, 1 (I p.137).

²⁴ Gleichwohl begegnet dieser Gedanke bei Dietrich einmal: cogn.ent. sep.27, 3–5 (II p.191 sq.).

²⁵ cf. K. Flasch, Einleitung III p.LXII; LXXI; Bemerkungen, p.43.

²⁶ de orig.1, 19 (III p.142 sq.).

²⁷ de intell.II, 27, 3 (I p.166): ... sed dico reales naturales, quia sunt realiter a natura et in natura rei, cuiusmodi sunt inclinatio lapidis deorsum et ignis sursum et potentiae activorum et passivorum et cetera. cf. vis. beat.3.2.6., 3 (I p.79); de hab.2, 3 (II p.9); 3, 2 (p.10); 4, 1 (p.10); de cogn. ent. sep.69, 2 (II p.232); de acc.23, 20 (III p.90); des weiteren den respectus, quem natura constituit in ipsa re respectiva, ut est respectus formae ad materiam et e converso motivi ad motum et e converso sensus ad sensibile et cetera: de luce 6, 3 (IV p.13); das Beispiel der inclinatio ist allgemein anerkannt: Thomas von Aquin, sum.

nennt Dietrich einen “respectus naturae”.²⁸ Dagegen werden an fast allen diesen Stellen als Beispiele für Relationen, die durch die Vernunft konstituiert werden, Ähnlichkeit, Gleichheit, Vater-schaft etc. genannt. Von diesen respectus per essentiam gilt:

Et talia nullam rem naturae seu aliquam naturalitatem important secundum se in sua essentia inquantum respectus, sed sunt de genere relationis quoad praedicamentum relationis, quod constituitur per actum rationis.²⁹

Dietrich möchte diese Unterscheidung auch terminologisch festhalten, indem er den Terminus “respectus” für die realen, “relatio” hingegen für die von der Vernunft gestifteten Beziehungen vorbehält.³⁰

Es war oben davon die Rede, daß die Unterscheidung von realem und gedachtem Sein für Dietrich zwar auch, aber gleichsam nur in einer ersten Näherung gilt. Kann es aber etwas Drittes geben? Dietrich macht nun ausdrücklich und an einer ganzen Reihe von Stellen *innerhalb* des vom Intellekt hervorgebrachten Seienden noch einen Unterschied: Zum einen das weiter nicht problematische “ens rationis”, welches als “intentio secunda” bezeichnet wird. Dazu gehören die logischen Klassifikationsbegriffe wie “genus” und “species”. Zugleich behauptet Dietrich aber auch, daß der Intellekt Ursprung (origo) von “res primae intentionis” sein kann:

Non enim omnia, quae sunt ab operatione intellectus, sunt res secundae intentionis.³¹

Wie kann man dies verstehen? Dietrich beschreibt naturgemäß nicht, in welcher Weise der Intellekt dies in concreto ausführt,³² sondern er leitet es – neben der Berufung auf die aristotelisch-

theol.I, 28, 1; Duns Scotus, ord.I d.30 n.67 (ed. Vat. VI p.198); II d.3 n.231 (ed. Vat. VII p.502).

²⁸ de int.I, 8, 2 (I p.141).

²⁹ de hab.2, 2 (II p.9).

³⁰ de cogn.ent.sep.69, 2 (II p.232), wo er übrigens von letzteren sagt: ... de quibus perfecte tractat Philosophus in V Metaphysicae in capitulo de relatione (immerhin ist auch zu beachten der Schluß des Vorwortes zu de orig.: ...secundum philosophos et maxime Peripateticos, quorum sententiam, quantum intelligere potui, in consideratione huius negotii adnotavi: III p.138). Es scheint ihm dabei nur auf die Distinktion überhaupt anzukommen, denn eine etwas anders gelagerte Unterscheidung wird im selben Traktat früher ebenfalls vorgenommen: 34, 2–5 (II p.197).

³¹ de orig.1, 19 (III p.143).

³² de int.I, 2, 3 (I p.137): Quod ita late fit, ut etiam ea, quae sunt non entia et nihil secundum esse naturae, fiant entia opere rationis et sint res primae intentionis ordinabiles in aliquo genere praedicamentali, ut patet de tempore et aliis quam pluribus rebus.

augustinische Theorie der Zeit und der boethianischen der Zahl³³ – apriorisch ab von den zwei möglichen Weisen, wie etwas der Ursprung einer Bestimmung sein kann. Immer dann, wenn diese von nicht-finaler Art ist, nimmt Dietrich für diese die Konstitutionsfunktion des Intellectes in Anspruch. Welchen ontologischen Status haben diese Bestimmungen? Dietrich gibt drei Charakterisierungen: eine positive: *res primae intentionis*; zwei negative: es sind mithin keine Zweitintentionen, aber auch keine "*res naturae*". Letzteres zu betonen, scheint zwar überflüssig, weil voraussetzungsgemäß solche eben von der Natur hervorgebracht werden, aber die ziemlich dunkel bleibenden Ausführungen Dietrichs dazu, wie etwas zugleich von der Natur und dem Intellect hervorgebracht werden kann, haben Dietrich-Interpreten dazu geführt, diese Konstitutionsleistung im Sinne eines monistischen Idealismus zu interpretieren.³⁴ Allein, trotz der durch die Analogie mit einem Kooperationskonzept der Kausalität zwar nicht leicht zu verstehenden Theorie Dietrichs, muß doch am grundsätzlichen Dualismus von *ens naturae* und *ens conceptionale* festgehalten werden. Darin liegt so etwas wie eine fixe Größe, an deren zureichender Berücksichtigung jede Dietrich-Interpretation gemessen werden muß. Dieser Dualismus darf im übrigen nicht als ein regionaler verstanden werden; er betrifft auch die Seinsart des Intellectes selbst.³⁵

Im Zusammenhang der Diskussion der Relationskategorie gibt Dietrich eine Bestimmung, die im Sinne einer ontologischen Charakterisierung dieses Status genommen werden könnte. Dietrich macht Gebrauch vom Begriff des "Modus", wobei er offenkundig bereits einen Vorgänger im Auge hat. An der Korrektheit des Verweises auf Heinrich von Gent zu zweifeln, den der Editor L. Sturlese gibt, besteht wohl kein Anlaß.³⁶

Dietrich bestimmt zum einen wie Heinrich die Wirklichkeit der Relation als diejenige ihres Fundamentes:

³³ de orig.5, 2 (III p.181).

³⁴ Zur Kritik an K. Flasch und B. Mojsisch: Th. Kobusch, *Die Modi des Seienden*, p.59 sqq.; nochmals scharf konturiert und bestätigt: Substanz und Qualität, p.94.

³⁵ de int.III, 9, 1 (I p.184): *Sed secundum esse naturae <intellectus possibilis> est quiddam particulare, et secundum hoc numeratur in diversis. Secundum esse autem conceptionale non recipit numerationem; de orig.5, 18 (III p.185): Intellectus igitur noster, cum sit de numero formaliorum entium naturae, manifestum est, quod eius entitas est per se.*

³⁶ Laut dem index generalis der *opera omnia* scheint dies die einzige Stelle zu sein, wo Dietrich ausdrücklich, wenn auch natürlich nicht namentlich Heinrich von Gent rezipiert; die Kritik an der Lehre von der Materiefreiheit der Himmelskörper geht faktisch gegen Heinrich: Qu.II, 4 (III p.326). Dietrichs Bericht von

Et hoc est, quod volunt aliqui dicere, quod realitas talium entium non est nisi realitas sui fundamenti.³⁷

Zum anderen verwendet er wie dieser den Begriff "modus", ohne allerdings die Herkunft dieser Terminologie zuzuordnen. Schon im ersten Kapitel von "De origine" sagt er:

Haec autem entia... sic sunt ab actu intellectus, quod intellectus determinat ea circa res naturae tamquam formas quasdam et modos entium naturae.³⁸

Das merkwürdige Wort "circa" scheint dafür zu stehen, daß, wie oben vorgeführt, Dietrich Seiendes nicht in die vollständige Disjunktion des Real- und Gedachtseins einteilt, sondern versucht, bestimmte Sachverhalte als die Einheit dieser Dualität zu denken. Zu diesen Sachverhalten gehört neben anderem die Relation. Anders als die Einführung mit Hilfe des Finalitätsprinzips erwarten läßt, schließen sich natürliches und intellektuales Sein nicht aus:

Similiter relativa habitudo constituitur ex sibi propriis principiis determinatis a ratione, quamvis et ipsa relatio pertineat ad ens naturae ratione sui fundamenti, quod in intellectu suo importat circa substantiam.³⁹

Wie Heinrich reduziert Dietrich daher die Realkategorien auf die ersten drei "absoluten" der Substanz, der Qualität und der Quantität. Die Relation – wie schon bei Boethius – rückt mit den pseudo-porretanischen "sex principia" auf die Seite der bloß äußerlich hinzukommenden Formen.⁴⁰ Diese Äußerlichkeit drückt sich ontologisch darin aus, daß jene keine "eigene" Wirklichkeitsbestimmung mit sich bringen, sondern ihren jeweiligen Fundamenten entlehnen: quidquid realis et naturalis entitatis important, pertinet ad aliquod praedictorum trium generum.⁴¹ Der Status von Relationen läßt sich somit auch nicht in das übliche Dualitätsschema des Real- und Gedachtseins einordnen. Dietrichs

einer Pariser Disputation eines *solemnis magister* in de int.II, 30, 1 (I p.169) hat de Wulf auf Heinrich bezogen: Un scolastique inconnu, p.435. B. Mojsisch, der Editor des Textes, gibt zur Stelle leider keine Hinweise.

³⁷ de orig.2, 48 (III p.155).

³⁸ de orig.1, 20 (III p.143); wieder aufgenommen im letzten Kapitel: Deinde circa huiusmodi entia naturae agit intellectus quaedam entia, ut modos quosdam talium, et hoc sive per modum mensurae vel habitudinum vel circumstantiarum: de orig.5, 48 (III p.195). Der Benutzer dieser Dietrich-Edition vermißt vielfach die Identifizierung von Verweisen im Text; das Stichwort "modus" fehlt im index generalis völlig.

³⁹ de orig.5, 57 (III p.198).

⁴⁰ de orig.3, 7 (III p.159).

⁴¹ de nat.contr.65, 2 (II p.129); de orig.2, 34 (III p.151 sq.).

Versuch, dieses zu durchbrechen, findet unter anderem hier Verwendung. Es handelt sich eindeutig nicht um eine Alternative, sondern um einen Sachverhalt, an dessen Konstituierung der Intellekt mit beteiligt ist. Daß dem so ist, braucht nun – daher unser Akzent auf Dietrichs diesbezügliche Vorkehrungen – für Dietrich kein Argument für eine Logisierung der Relationen im platten Sinne sein. Gewiß, wenn man die Tätigkeit des Intellectes abblendet, dann bleibt nur die Realität der Fundamente.⁴² Eine solche Komplexion von Bestimmungsfaktoren und Bestimmtheitsmodi vermochte Dietrich nur in einer indirekten Weise auszudrücken, die anscheinend unvermeidlich auf andere Theoreme der Bestimmungsfaktoren und -modi zurückgreift und dann eher unbestimmt korrigierend angewendet wird:

*Oportet igitur principium et causam horum accipere apud intellectum quasi effective et apud substantiam sive rei essentiam quasi subiective et rei rationem quasi originaliter et informative.*⁴³

Gleichwohl gibt es einen entscheidenden Unterschied zu Heinrich: Wenn dieser auch den ontologischen Status von Relationen neu zu bestimmen sucht, so bleibt er nichtsdestoweniger möglichst innerhalb der Schemata der aristotelischen Kategorienlehre. Die Einheit der Relationskategorie sollte intakt bleiben. Dietrich hingegen verwendet den Begriff der "*relativae habitudines*" in einer Weite, die nicht eingeschränkt werden kann auf die Bedingungen aristotelisch definierter Kategorialität. Im Sinne der oben angezeigten Reduzierung des Verbindlichkeitsgrades dieser Lehre stellt Dietrich ohne Umschweife klar, daß weder die bloßen logischen Relationen noch die realen Wesensrelationen zur Kategorie des *ad aliquid* gehören.⁴⁴ Zusammenfassend läßt sich folgendes festhalten:

1. Dietrichs Zugang zum Relationsproblem ergibt sich nicht durch eine theologisch vorgegebene Denkaufgabe, so wie etwa Heinrich v. Gent in aller Ausführlichkeit den *transitus* der Kategorien in die *res divinae* durchdiskutiert hatte; Dietrichs ursprünglicher Zugang ist der über eine Theorie des Intellectes. Dies gilt in doppelter Hinsicht:

⁴² de orig. 2, 49; bes. 52 (III p.156): *Si autem ab huiusmodi entibus removeamus actum rationis, tunc secundum nullum modum sunt entia quantum ad id, quod significatur per nomen, sed relinquitur sola realitas et entitas fundamenti.*

⁴³ de orig. 2, 14 (III p.147); dazu Flasch, Einleitung III, p.LXXIII. Diese Verwendungsweise von Theoremen, bei der man sich in der Orientierung zugleich davon auch wieder distanziert, ist keine analogievolle Kuriosität oder Eigenart Dietrichs: cf. R. Schönberger, *Was ist Scholastik?*, Hildesheim 1991, pp.112–115.

⁴⁴ de orig. 2, 34 (III p.152); K. Flasch, *Bemerkungen*, 44.

Abseits einer Theorie kreatürlicher Wirklichkeit überhaupt setzt Dietrich an bei der Ursprungsrelation geschaffener Intellekte, welche diesen in keinem Sinne äußerlich sein kann. Der Bezug des Intellektes zu seinem Ursprung ist dem Intellekt vielmehr wesentlich, d.h. er ist seiner ihm wesentlichen Tätigkeit wesentlich. Die Erklärungsfunktion eines aktivischen Intellektes wird aber zugleich für etwas in Anspruch genommen, das weder als "bloße Gedankendinge"⁴⁵ verstanden werden kann noch als für sich bestehende Dinge der Natur. Der Frage, worin sich der Dietrich'sche intellectus agens als der intellectus noster ausweist, bleibt in seinen Schriften zwar weitgehend dunkel, ihre Erörterung gehört jedoch nicht in den Umkreis unserer Fragestellung.

2. Die Frage nach dem Status der Relationen, da sie nicht als ein Einzelproblem gestellt wird, kommt auf im Zusammenhang eines Versuches, die allgemeinen und somit auch kategorialen Seinsbestimmungen in ihrem Ursprung systematisch zu klären. Dabei ist es für Dietrich charakteristisch, daß er über das traditionelle Schema der Entgegensetzung von Real- und (bloßem) Gedachtsein grundsätzlich hinausgeht. Sein sich davon absetzender Begriff des ens conceptionale hat es jedoch nicht nur aus Gründen des Traditionsgewichtes jenes Schemas, sondern auch aufgrund Dietrichs eigener argumentativer Bemühungen schwer, sich große Plausibilitätschancen zu eröffnen. Da Dietrich selbst auf den Modusbegriff des Heinrich von Gent zurückgreift, der gerade in der sonstigen nicht- oder antithomistischen Dominikanerschule von Jakob von Metz und Johannes Quidort bis zu Durandus eine enorme Resonanz gefunden hatte, scheint der Ansatz Dietrichs davon zusätzlich verdeckt worden zu sein.

⁴⁵ cf. K. Flasch, *Kennt die mittelalterliche Philosophie . . .*, p.189.

8. KAPITEL

MEISTER ECKHART

1. Einige Sonderprobleme der Relationsdiskussion bei Eckhart

Es bedarf eigentlich wiederum keiner Rechtfertigung, in die Darstellung der vornominalistischen Relationstheorien auch Meister Eckhart, wenn auch in aller Kürze, aufzunehmen. Um so verwunderlicher ist es, daß B. Decker in seiner Übersicht der Dominikaner-Theologen Eckhart übergangen hat.¹ Es ist allerdings nicht ganz leicht, Eckhart in diesem Zusammenhang ernsthaft gerecht zu werden. Die Schwierigkeit dabei ist eine doppelte: Zum einen ist die Bedeutung der Relationalität bei Eckhart wie bei keinem anderen Autor in seinem historischen Kontext aufgespalten in verhältnismässig knappe explizite Ausführungen zum Begriff der Relation, zum anderen beherrschen relationale Bestimmungen das Zentrum und somit das Ganze seines Denkens. Letzteres kann hier nur angedeutet, aber nicht in extenso verfolgt werden. Zweitens ist auch die theorie-interne Kohärenz nicht unproblematisch.

Um nun mit letzterem zu beginnen: In den frühen "quaestiones Parisienses" findet sich folgende Bestimmung:

Veritas autem ad intellectum pertinet importans vel includens relationem. Relatio autem totum suum esse habet ab anima et ut sic est praedicamentum reale, sicut quamvis tempus suum esse habet ab anima, nihilominus est species quantitatis realis praedicamenti.²

Auf dem Hintergrund der scholastischen Relationslehre muß sofort die Paradoxie in die Augen springen, daß die Realität der realen Relationen gerade nicht dadurch bestimmt wird, daß sie *nicht* durch den Verstand bzw. die Seele begründet werden, sondern

¹ Die Gotteslehre des Jakob v. Metz, Münster 1967: In den einschlägigen §§ 47–51 wird der Name Eckharts gar nicht erwähnt; in der jüngst erschienenen Arbeit von M.G. Henninger (Relations, Oxford 1989) fehlt der Name Eckharts gänzlich; B. Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, sieht zwar in der Relationstheorie das Fundament des Eckhartschen Denkens (18), doch finden die expliziten Äußerungen Eckharts so gut wie keine Berücksichtigung.

² qu. Par.II n.4 (LW V p.40 sq.).

umgekehrt die Disjunktion zu einem Begründungszusammenhang wird: *totum suum esse habet ab anima et ut sic est praedicamentum reale*. Kein Eckhart-Interpret hat auf diese Stelle so insistierend und auch so häufig Nachdruck gelegt wie Kurt Flasch. Ihm ist dabei zum einen die historische Zuordnung zu verdanken, aus der diese Bestimmung Eckharts als Polemik und zwar gegen Thomas zu lesen ist: "Dieser Satz ist ein Affront gegen die thomistische Relationstheorie; er enthält in Eckharts Zuspitzung Dietrichs Lehre vom Ursprung der Kategorien."³ Allerdings ist die Gegenthese dazu *de facto* nicht allein die thomistische. Ebenso wichtig wie die zureichende Eingrenzung der Gegnerschaft ist jedoch die inhaltliche Interpretation. Flasch sieht selbst hier noch einen gewaltigen Bedarf des Aufschließens.⁴ Hier lassen uns aber sowohl die Eckhart-Editoren wie auch die Kommentatoren im Stich. Die Textverweise der kritischen Ausgabe wie auch der Verweis auf Denifle, den die französische Übersetzungsausgabe gibt,⁵ helfen hier nicht weiter. Denn alle anderen Texte zum Relationsproblem sind sehr viel "thomistischer" oder überhaupt traditioneller. Diese gradualisierende Formulierung kann inhaltlich nur besagen: Es besteht zwischen beiden Ansätzen ein offenkundiger Widerspruch.⁶ Die Isolierung der These in ihrer provokatorischen Schärfe kann ohne die Erschließung weiterer Zusammenhänge nicht wirklich verständlich gemacht, sondern nur konstatiert werden.

2. Elemente der Relationstheorie

Wenden wir uns also diesem zweiten Ansatz zu. Im vermutlich späten Kommentar zum Johannes-Evangelium interpretiert Eckhart ohne jede erkennbare Einschränkung die zehn aristotelischen Kategorien als Realkategorien. Sie explizieren denjenigen Sinn des Seienden, der aus seinem Gegensatz zum bloß intellektual Seienden bestimmt ist:

³ Kennt die mittelalterliche Philosophie . . . , p.206. So auch wieder in der Einleitung zu Dietrich von Freiberg, op.omn. I p.XXIII: "Dieses 'ut sic' ergäbe in der thomistischen Relationstheorie keinen Sinn; Eckhart resümiert knapp Dietrichs Konstitutionstheorie."

⁴ Zur Rehabilitierung der Relation, p.20: "Was diese These relationstheoretisch und ideengeschichtlich bedeutet, ist bis heute nicht zutagegetreten, auch wenn Nikolaus von Kues sie sich aneignete und über Pico, G. Bruno, Leibniz und Hamann dem Denken der Neuzeit weitergab."

⁵ cf. E. Zum Brunn, question parisienne no 2, in: Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontologie, Paris 1984, p.180 n.14; B. Mojsisch, Meister Eckhart, p.31.

⁶ Zum Problem der Widersprüche bei Eckhart: cf. vom Vf., secundum rationem esse . . . , p.267 sq.

sciendum ergo quod ens secundum totum sui ambitum prima sui divisione dividitur in ens reale extra animam, divisum in decem praedicamenta, et in ens in anima sive in ens cognitivum, sicut manifeste colligitur ex diversis locis libro De causis, et Proclo; item etiam ex V et VI Metaphysicae.⁷

Wenn auch die nicht-aristotelischen Quellenangaben auffällig sind, so ist doch die Statusbestimmung der Kategorien ganz thomistisch. Nun hatte Eckhart die Realität der Relationskategorie auch in der Pariser Quaestio nicht gelehnt, sondern sie vielmehr durch eine Konstitutionsleistung der Seele begründet. Allerdings muß man unterstellen, daß Eckhart auch bei der eben zitierten Stelle diese Theorie hätte einfließen lassen, wenn er sie noch vertreten hätte. Einen solchen Widerspruch durch eine Lehrentwicklung zu erklären, ergibt keinen nennenswerten interpretatorischen Gewinn. Eine solche "Entwicklung" müßte imstande sein, auch andere Verschiebungen verständlich zu machen – ansonsten bliebe sie lediglich eine ad-hoc-Theorie. Vor allem aber können wir daraus nichts gewinnen, um den Sinn jener Paradoxie, die in der Pariser These gewollt ist, nachzuvollziehen.

Es finden sich aber in den lateinischen und deutschen Werken noch eine Reihe anderer Bestimmungen zum Relationsbegriff, die man versucht ist, mit C. Baeumker als "scholastisches Gemeingut" zu bezeichnen. Mit ausdrücklicher Berufung auf die augustinisch-boethianisch beherrschte Tradition hebt Eckhart die Sondernstellung der Substanz- und der Relationskategorie hervor:

quomodo Augustinus, Boethius, sancti et doctores concorditer dicunt in divinis esse duo praedicamenta, substantiae scilicet et relationis.⁸

Eckhart kommt sogar in einer deutschen Predigt darauf zu sprechen.⁹ In der Übertragung auf Gott behalten diese Kategorien ihre Bedeutung; bemerkenswert ist dies natürlich im Falle der Relation, da sie ja eine akzidentelle Bestimmung zu sein scheint. Eckhart rechtfertigt dies zunächst mit Thomas durch eine

⁷ Joh.n.514 (LW III p.445); n.540 (p.471).

⁸ Exod.n.62 (LW II p.67); cf. n.34 (p.41): admittuntur in divinis; Joh.n.198 (LW III p.167): ... et omne quod est distinctionis et relationis, quae duo praedicamenta, substantia et relatio, sola in divinis admittuntur; Eccl. n.10 (LW II p.239); cf. cap.2, n.84.

⁹ Pred.9 (DW I p.147): "Kleine meister lesent in der schuole, daz alliu wesen sîn geteilet in zehen wîse, und die selben sprechent sie gote zemâle abe. Dirre wîsen enberûeret got keiniu, und er enbirt ir ouch keiner. Diu êrste, diu des wesens allermeist hât, dâ alliu dinc wesen inne nement, daz ist substancie, und daz leste, daz des wesens aller minnest treit, daz heizet relatio, daz ist glich in gote dem aller groesten, daz des wesens allermeist hât."

Unterscheidung von zwei Momenten im Relationsbegriff: Zum einen der *respectus* selbst, durch den sich etwas auf ein anderes bezieht. Dies macht den Begriff der Relationskategorie aus: in hoc consistit praedicamentalis ratio ipsius relationis.¹⁰ Von der Bezüglichkeit an sich selbst als dem Wesensgehalt der Relation muß jedoch unterschieden werden ihr Sein, genauer die Weise, wie ein solcher Bezug wirklich ist. Wenn es richtig ist, daß der Realitätsmodus nicht zum Wesen der Relation gehört, so heißt dies, die Fundierung in einem subiectum als ihrem Träger ist kontingent. Was für alle anderen Akzidentien wesentlich ist, ist für die Relation gerade äußerlich. Im übrigen enthalten ja die akzidentellen Bestimmungen selbst ein Moment der Relationalität: *accidentia dicuntur in habitudine ad substantiam*.¹¹ Ein weiterer wichtiger Unterschied kommt noch hinzu: Während Akzidentien wie Quantität oder Qualität zwar etwas anderes als die substantielle Bestimmung besagen, aber ontisch nur ein Sein, nämlich das Sein ihres Trägers haben – *etiam si mille essent accidentia* –, setzt die Relation als Relation nichts an ihrem Träger: *nec dicit aliquod esse nec inesse*.¹² Die Relation hat ihre kategoriale Eigentümlichkeit aus dem *oppositum*, nicht aus dem *subiectum*,¹³ daher kann gesagt werden, daß sie *nihil positive est in subiecto*.¹⁴ Diese Bezugsrichtung macht Eckhart an einem klassischen Beispiel deutlich: Wissen als Relation bezieht sich auf das Wißbare (*scibile*), nicht primär auf den Wissenden. Als weiteren Ausweis führt Eckhart an, daß dadurch erklärlich wird, daß die Relation nicht als Prinzip für die Tätigkeit ihres Trägers fungiert. Ist das Sein der "normalen" Akzidentien eines mit und ungesondert von ihrem *subiectum*, so hat die Relation zwar eine eigene Struktur, ohne aber den ontischen Bestand zu verändern. Sie bleibt äußerlich, wie Eckhart, wenn auch gleichsam in Anführungsstrichen, sagt: *manet quasi foris stans*.¹⁵ Unter der Formel "antiqui" nimmt er damit ausdrücklich den Relationsbegriff des Gilbert von Poitiers wieder auf: *relationes quasi foris stantes*.¹⁶ So kommt der Relation auch bei

¹⁰ Exod.n.64 (LW II p.68); der Editor K. Weiß übersetzt: "Wesensgehalt der Beziehung".

¹¹ qu.Par.II n.11 (LW V p.47).

¹² Exod.n.64 (LW II p. 68).

¹³ Exod.n.65 (LW II p.70); Eccl.n.10 (LW II p.239): *sola relatio non habet esse in subiecto nec a subiecto, sed potius ab obiecto et a suo opposito*.

¹⁴ Exod.n.64 (LW II p.68).

¹⁵ Exod.n.65 (LW II p.70).

¹⁶ ib.; J. Koch, Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, in: Jahres-Bericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur 101 (1928), 134–148; jetzt in: Kleine Schriften I, Rom 1973, 349–365;

Eckhart der geringste Grad an Sein zu¹⁷ und steht darin der Substanz gegenüber. Das Kriterium für die theologische Verwendung liegt also gerade nicht im ontischen Gewicht, sondern in ihrer Einheitsmöglichkeit mit der Substanz, die in ihrer Nichtigkeit begründet liegt. Ihre Bestimmtheit durch ein *oppositum* erlaubt nur eine Funktion als Distinktionsgrund, nicht aber als Bestimmungsgrund.¹⁸

Andererseits besagt dies nichts über den Realitätsgrad des dadurch Unterschiedenen. Der Sohn, der sich vom Vater durch die Relation des Geborenwerdens unterscheidet, unterscheidet sich gleichwohl durch eine reale Relation. Wie der Ursprung ein "seiender" Intellekt ist – *idem est res et intellectus* –, so auch die durch ihn gestifteten Relationen:

Propter quod 'relationes, quae consequuntur operationem intellectus' in divinis, reales sunt. Et sic 'verbum', scilicet filius, 'intellectualiter procedens' a patre, 'non est relatio rationis tantum' sed rei, quia et ipse intellectus et ratio' res quaedam sunt vel 'res quaedam est'.¹⁹

Bei einem anderen Problemtopos verwendet Eckhart ebenfalls eine traditionelle Unterscheidung. Das Gott-Welt-Verhältnis kann als eine Relation verstanden werden, die in den beiden Relata auf unterschiedliche Weise ist. Die Relation präjudiziert, wie wir gesehen haben, ja gerade keine bestimmte Seinsweise (wie es die übrigen Akzidentien hinsichtlich der Inhärenz tun).²⁰

zu LW II p.69 sq. schreibt Koch p.363: "In diesen Zeilen erneuert Eckhart den Irrtum des Gilbertus Porretanus: Die Relationen sind gegenüber dem göttlichen Wesen etwas Äusserliches. Das ist aber nur eine Folgerung aus der unter dem Einfluss des Maimonides aufgestellten Lehre, dass Gott über jede Unterscheidung, Zahl und Vielheit erhaben sei." Eckhart habe, wie an einer "Flut von Belegstellen" ausweisbar, nicht die Trinität geleugnet, doch gehe "in den Predigten sein mystischer Drang immer wieder über Gottes Dreipersonlichkeit hinaus zum absoluten Sein Gottes".

¹⁷ Exod.n.54 (LW II p.59): *quamvis dicatur minime ens.*

¹⁸ Exod.n.71 (LW II p.74): *Relationes enim istae non sunt ad esse, sed sunt ad distinguere non substantiam aut esse, sed opposita; sermo n.8 (LW IV p.10).*

¹⁹ Joh.n.34 (LW III p.27 sq.); zitiert wird Thomas v.Aqu., *sum. theol.*I, 28, 1 ad 4. Zu den zeitgenössischen Kontroversen um die Art des Hervorgangs des Logos: E.-H. Wéber, *Continuités et ruptures de l'enseignement de Maître Eckhart avec les recherches et discussion dans l'université de Paris*, pp.163–167.

²⁰ Joh.n.647 (LW III p.562): *Est autem regula theologiae quod omnis relatio inter creaturam et creatorem est in deo secundum dici, in creaturis autem secundum esse.*

3. Thematisierung und faktische Verwendung

Damit sind schon im wesentlichen alle Bestandstücke der Relationslehre Eckharts zusammengetragen. So sei am Schluß die Frage gestellt, wo für Eckhart dabei der Akzent liegt. Die Knappheit der Ausführungen muß als ein Indiz dafür genommen werden, daß Eckhart die schon seit Heinrich von Gent in Gang befindliche Debatte um Wirklichkeit und Wirklichkeitsmodus von Relationen nicht eigentlich aufnimmt. Wenn man von der frühen, für Eckhart selbst kontextlosen These der Pariser *Quaestio* absieht, so könnte seine Realitätsthese auch als eine Heinrich-Rezeption gelesen werden. Es ist dies eine Möglichkeit, die angesichts der Aufnahme von anderen Elementen Heinrichs durchaus ihre Plausibilität hat.²¹ Offenkundig geht es Eckhart nicht um eine argumentative Auseinandersetzung auf einem inzwischen erreichten ziemlich subtilen Niveau, sondern vielmehr um eine bestimmte These zum Begriff der Relation; diese besagt: Die Relation gewinnt ihr Sosein aus ihrem Terminus, nicht aus ihrem Subjekt. Eine Reihe der bedeutenden Bilder, die Eckhart für das Einungsverhältnis von Mensch und Gott benutzt, enthalten eben diese Struktur: Bild,²² Spiegel, Materie, etc. An einer Stelle macht dies Eckhart auch an der Relation selbst deutlich; daher sei sie in extenso zitiert:

relativum proprium habet et suum esse non sibi esse nec ad se, sed sibi non esse, alii esse et alius esse et ad alterum esse. Propter quod quo magis non suum, tanto magis suum, et quo magis suum, tanto minus suum; sibi enim esse et suum esse est sibi non esse, sed alius esse.²³

Die bekannten Aussagen Eckharts zum Nichts der Kreatur sind denn auch schon des längeren in der einschlägigen Eckhart-Literatur als Relationalitätsthese interpretiert worden. Wenn einerseits vom Nichts der Kreatur gesprochen wird, andererseits damit aber die Existenz der Dinge nicht geleugnet werden soll – wie Eckhart ausdrücklich sagt²⁴ –, dann scheint es in der Tat einen guten Sinn zu machen, den Seinsmodus als Relation, als

²¹ Etwa in der Frage eines zeitlosen Seins der Wesenheiten: Gen.II n.68 (LW I p.534); cf. R. Schönberger, *Transformation*, p.168.

²² Bild als Relation: H. Fischer, *Meister Eckhart. Einführung in sein philosophisches Denken*, Freiburg-München 1974, p.132; id., *Grundgedanken der deutschen Predigten*, 33–45; A.M. Haas, *Meister Eckharts mystische Bildlehre*, pp.132–134;

²³ Joh.n.425 (LW III p.360); n.647 (p.562 sq.) heißt es allerdings auch: *relatio ipsa inter nos et deum habet duos terminos, deum et nos.*

²⁴ *Prol.op.prop.* n.15 (LW I p.176); *Sap.* n.260 (LW II p.591).

“analogari” zu verstehen, da diese ja doch ihr Sein nicht ihrem Träger, sondern ihrem Terminus verdankt. Gerade weil und insofern sie in sich nichts ist, kann sie ausschließlich durch ihr Woraufhin bestimmt sein. “Relation” ist daher nicht eigentlich Gegenstand der Refle-xion, sondern wird zum Zweck der theoretischen Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses darauf zugespitzt, daß sie zwar selbst nicht den ontischen Bestand einer Sache bestimmt, sondern ihrerseits selbst vollständig durch ihren Terminus bestimmt wird. Es geht Eckhart also nicht um eine systematische Bewältigung der Relationalität überhaupt, sondern ausschließlich um diesen relations-theoretischen Sachverhalt. Eben dieses wird zwar in immer neuer Weise vorgeführt, aber wie sich gezeigt hat, ist die Relation als solche eben auch der Inbegriff dieses besonderen Verhältnisses, und nicht dieses ein Sonderfall hinsichtlich des allgemeinen.

Für unsere Thematik bleibt darüber hinaus aber auch festzuhalten, daß das Relationsproblem für Eckhart nicht in der Aufgabe besteht zu klären, wie zwei in Beziehung stehende Entitäten sich zu ihrer Beziehung verhalten. In einem solchen Ansatz wäre das eigentliche Anliegen Eckharts verfehlt. Das Nicht-Göttliche ist von seiner Beziehung auf seinen Grund in Gott nicht ablösbar. Daher kann es hier im strengen Sinne keinen Vergleich geben:

nulla comparatio cadit inter Deum et creaturam, quae talis est: omnis comparans aliqua accipit illa ad minus ut duo et ut distincta. Nihil enim sibimet comparatur nec est sibimet simile. Omne autem ens creatum acceptum vel conceptum seorsum per se distinctum a Deo non est ens, sed est nihil.²⁵

Dasselbe kann Eckhart auch sagen mit dem klassischen Topos von der Nichtigkeit der Welt. Sie ist ein Nichts im Verhältnis zu Gott,²⁶ weil sie selbst nichts anderes ist als das Verhältnis zu Gott. Darin kommen sehr verschiedene und disparate Eckhart-Interpretationen überein.²⁷ Daher verwirft Eckhart den Ansatz, der die

²⁵ Exod.n.40 (LW II p.45).

²⁶ Joh. n.220 (LW III p.185): totum universum comparatum Deo se habet sicut nihil comparatum ipsi universo.

²⁷ A.M. Haas, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens 1979, p.46: “Er (scil.Eckhart) spricht der Kreatur kein Sein zu; für ihn gibt es keine Proportionalität zwischen relativem geschöpflichen und absolutem göttlichen Sein. Das Geschöpf ist in seinen Augen nur, insofern es von Gott Sein erhält.” K.Flasch, Die Intention Meister Eckharts, p.303: “Die Metapher ‘Gottesgeburt’ umschreibt das Verhältnis zwischen der Wahrheit und dem Menschen, der Wahres denkt.” D. Mieth, Die Einheit von Theorie und Praxis als Lebensform, p.282: “Diese Ontologie geht nicht von der Statik der Proportionen des Seienden aus, sondern von der Dynamik der Relation: Seiendes ist Nicht-eigen-sein, sondern Bezogen-sein.”

Verschiedenheit von Gott und Welt als einen Fall von einseitig realer Distinktheit konzipiert, sondern denkt, worauf besonders W. Beierwaltes hingewiesen hat, die Auszeichnung dieser "Relata" als Ungeschiedene: nihil tam indistinctum quam ens et esse.²⁸

All dies gehört jedoch zu der "Verwendung" der Relations-
theorie, nicht zu ihrer theoretischen Struktur. Jene Verwendung
vorzuführen, ginge weit über das hier Erforderliche hinaus.

²⁸ Sap.n.155 (LW II p.491); eine Fülle weiterer Belege im systematischen Kontext interpretiert bei W. Beierwaltes, Unterschied durch Ununterschiedenheit, in: Identität und Differenz, pp.97–104.

9. KAPITEL

DURANDUS DE S. PORCIANO

“Das wichtigste Problem der Metaphysik ist für Durandus das Problem der Relation.” So hat J. Koch, dem die produktivsten Forschungsbeiträge zur Literaturhistorie des Durandus und seines Umfeldes zu verdanken sind,¹ über die Stellung der Relationstheorie bei Durandus geurteilt.² Da die aussagekräftigste erste Redaktion der Sentenzenvorlesung des Durandus nur handschriftlich vorliegt, von B. Decker aber bereits resümiert wurde,³ werden der hier unternommenen Interpretation die “Quolibeta Avenionensia” zugrundegelegt, dessen erstes aus dem Jahr 1314 (Advent)⁴ stammen und dem spezifischen Gedanken klare Konturen geben.

Wie unübersehbar viele andere scholastische Autoren legt Durandus seinen Überlegungen zum Realitätsstatus der Relation – dies gilt natürlich auch für alle anderen unter diesem Aspekt fraglichen Sachverhalte – die prinzipielle Differenz des “ens reale” vom “ens rationis” zugrunde. Für diese Unterscheidung gibt Durandus – wie jene anderen ebenfalls – ein einziges Kriterium:

¹ Dazu: Durandus de S. Porciano. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts, Münster 1927. Andere seiner Arbeiten zu diesem Themenfeld liegen gesammelt vor in: *Kleine Schriften*, Bd.II, Roma 1973.

² J. Koch, Durandus p.193. Auch Ét.Gilson beginnt seine Durandus-Besprechung mit diesem Thema: “One of the philosophical problems on which it can always be hoped that a theologian has expressed itself, is the problem of the nature of relation and of its connexion with relative being” (*History*, p.474).

³ B. Decker, Die Gotteslehre des Jakob von Metz, pp.427–438. Für die Datierung hält sich Decker an die plausibelsten Vorschläge von A. Maier: “1303 als *Terminus a quo* für die Ausarbeitung; 1307/08 als *Terminus ad quem* für die Vorlesung selbst, die wahrscheinlich in einem Ordensstudium der französischen Provinz gehalten wurde” (*op.cit.*, p.88).

⁴ cf. J. Koch, Durandus, p.121; einiges davon ist nach Koch in die 3. Redaktion seines Sentenzenkommentars aufgenommen worden; einige wenige Bemerkungen zum Inhalt von qd.I: *ib.*, pp.122–123; der dritten Redaktion folgt in ihrer Durandus-Darstellung: M.T. Beonio Brocchieri Fumagalli, *Durando di S. Porciano. Elementi filosofici della terza redazione del “Commento alle Sentenze”*, Firenze 1969; zur Relation: p.97 sqq.; zusammenfassende Darstellung auch bei B. Decker, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, pp.427–438.

Ens, autem, uno modo accipitur pro ente, quod habet esse in re extra, circumscripta omnis operatione intellectus; et istud vocatur ens reale. Alio modo, dicitur ens illud, quod non habet aliquam entitatem nisi per operationem intellectus.⁵

Der Intellekt, gewiß selbst ein Seiendes, vermag zwar bestimmtes Seiende hervorzubringen, etwa die logischen Intentionen, aber diesen kommt als allgemeinen Begriffen keine *eigentliche* Realität zu.⁶ Dasjenige, was im eigentlichen Sinne wirklich ist und Sein hat, kann nur ex negativo als dasjenige bestimmt werden, was seine Wirklichkeit nicht einer Verstandestätigkeit verdankt.

Wenn nun der ontologische Status eines Etwas in der Form bestimmt werden soll, daß gefragt wird, in welchem Verhältnis dieses Etwas zu einem anderen steht, das in seinem Status schon als geklärt gelten kann, dann müssen die Begriffe Identität und Differenz in Anspruch genommen werden. Wie verhalten sich nun diese ihrerseits zur Grunddifferenz von "ens"? Durandus gibt auch hier eine gänzlich traditionelle Antwort: "idem" und "differens" können in der Weise disjunktiver Transzendentalien von jedem Seienden ausgesagt werden: Jedes Seiende ist, insofern es seiend ist, mit sich identisch und von anderem verschieden (bzw. unterschieden). Die Weisen des Identischseins und des Unterschiedenseins selbst müssen demnach aus der Grunddifferenz des "ens" verstanden werden. Es ist demgemäß eine reale Identität von einer bloß logischen zu unterscheiden; entsprechendes gilt für das Unterschiedensein.

Diesen Ansatz, in dem das "ens" insofern als ein analoger Begriff verstanden wird,⁷ als sich "ens reale" und "ens rationis" unmittelbar und vollständig unterscheiden und gleichzeitig diese Unterscheidung beider als eigentlicher und uneigentlicher Sinn von "ens" verstanden werden soll, setzt Durandus auch in der Analyse der Bedeutung des "ens reale" fort. Die für unseren Zusammenhang maßgebende Unterscheidung des "ens reale", für die wie gesagt die nämliche analoge Struktur gilt, ist die von "res absoluta" und "respectus". Eine "res" – damit ist nicht notwendig und ausschließlich ein Ding gemeint, sondern ganz allgemein alles als wirklich Gegebene⁸ – meint in primärer und eigentlicher Weise

⁵ qdl. aven.I, 1 (Stella p.47); der mit einem umfänglichen, die editorischen Anforderungen bezeugenden Varianten-Apparat ausgestatteten Edition ist eine ziemlich übertriebene Kommata-Setzung eigen.

⁶ Sent.II d.3 q.2: Nihil enim existit in re extra nisi individuum vel singulare.

⁷ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der scotischen Univozitätsthese findet sich: qdl. aven.III, 1; zur sonstigen Scotus-Kritik bei Durandus: Decker, Gotteslehre, pp.86–88.

⁸ qdl. aven.I, 1 (Stella 48): res *vel* ens reale.

solches, das als ein Soseiendes identifiziert werden kann:

res dicitur per prius et simpliciter de re absoluta, de qua dicitur formaliter, praedicatione dicente hoc est hoc, sicut dicitur quod albedo, vel quantitas, et fortiori ratione, substantia, est res vel ens reale.⁹

Alles andere also, das per negationem nicht ein im genannten Sinne "Absolutes" sein kann, sondern einen "respectus" meint, kann nur im abgeleiteten Sinne eine "res" heißen. Der Bezug setzt das Bezogene voraus. Es gibt keine Verhältnisse, wenn es nicht zugleich etwas gibt, das in solchen Verhältnissen steht. Damit sind aber insgesamt allererst die Präliminarien der Theorie angesetzt; diese bislang zitierten Texte könnten, wenn es nicht anderweitig gesichert wäre, niemals aus internen Gründen einem bestimmten Autor zugeschrieben werden. Das Specificum der Relationstheorie des Durandus liegt nämlich nicht darin, den Sekundärstatus der Relation als eine sekundäre Bedeutung von "res" zu bestimmen, sondern vielmehr darin, jenen als einen "modus" zu interpretieren. Wird damit nicht einfach der analoge Status bloß mit einem eigenen Namen versehen? Aus dem folgenden soll hervorgehen, daß damit auch inhaltliche Bestimmungen angegeben werden.

Durandus greift mit seinem Modus-Begriff zurück auf die im 13. Jahrhundert weit verbreitete Weise, den Status von Einteilungen des Seins zu bestimmen. Die Transzendentalien sind allgemeine Bestimmungen des Seins, nicht selbst verschiedene Seiende. Analoges gilt für die aristotelischen Kategorien. Diese Weise von Verschiedenheit, die aus einsichtigen Gründen unterschieden werden muß von der in aller logischen Klassifizierung beanspruchten spezifischen Differenz, nannte man eine "Unterscheidung dem Modus nach".¹⁰ So ist etwa Subsistenz unmöglich eine spezifische Differenz des Seins, sie ist aber auch nichts für sich Wirkliches. Sie ist vielmehr die *Weise*, der Modus also, wie Substanzen sind. Entsprechendes muß nun auch von der Inhärenz gesagt werden. Aber der Status der Relation ist nicht einfachhin als Akzidentalität zu fassen. Denn eine Qualität oder eine bestimmte Quantität ist als ein Dieses denkbar. Sie kommen zwar normalerweise nicht selbständig vor; in dem Umstand, daß sie überhaupt für sich denkbar sind, liegt aber zugleich die Möglichkeit einer isolierten Realität. Es gehört mit anderen Worten zwar zu unserer Erfahrung von natürlicher Wirklichkeit, daß diese Akzidentien stets an

⁹ qdl. aven. I, 1 (Stella 48).

¹⁰ cf. R. Schönberger, Transformation, p.132 sqq.

anderem vorkommen, aber dies gehört nicht zu ihrem Begriff, d.h. es beruht auf keinem Wesenszusammenhang.¹¹ Diese begriffliche und – übernatürlicher Weise – auch reale Möglichkeit wird nun bei der Relation gerade ausgeschlossen. Ist für die absoluten Akzidentien deren Inhärenz-Status selbst akzidentell, d.h. faktischer aber nicht notwendiger Art, so läßt sich diese Bedingtheit von einer Relation eben nicht abtrennen. Durandus wiederholt es unermüdlich, daß es zur Wesensverfassung einer Relation gehört, das in Relation Stehende vorauszusetzen:

Illud, cuius tota entitas et quidditas est formaliter esse ad aliud, non est ens, nisi quia entis . . . Tota entitas et quidditas respectus est esse ad aliud formaliter.¹²

Durandus gibt ein nachvollziehbares Beispiel: Die Eigentumsrelation, die einen Gegenstand einem bestimmten Eigentümer zuordnet, ist sicherlich nichts für sich Wirkliches, sie ist aber auch nichts "an" diesem Gegenstand. Zum Bestand seiner Wirklichkeit gehört nicht das rechtliche Verhältnis, welches aber gleichwohl ein echtes Verhältnis ist. Es ist dies somit ein bloßer "modus habendi",¹³ eine Weise des Im-Verhältnis-Stehens-zu. Dadurch verändern sich die ontologischen Koordinaten der Kategorienlehre grundlegend.¹⁴ Die Relation, so könnte man sagen, ist das

¹¹ qdl.I, 1 (Stella 48): <accidentia> absoluta sunt entia quia entis, non quidem formaliter et essentialiter, sed solum concomitative, quia non essent naturaliter, nisi essent in alio scilicet in substantia, tamen sua quidditas non est esse in alio, immo praeter hoc habent suam formalem entitatem et quidditatem, sicut quantitas in sacramento altaris habet suam formalem entitatem, absque hoc quod sit in alio, vel sit alterius ut subiecti; et idem est de albedine. Insofern etwas nur seine eigene Bestimmtheit hat, kann es, zumindest was seine Identität betrifft, für sich vorkommen. Ob dies die uns bekannten Ursachen zu bewirken vermögen, ist demgegenüber sekundär. Insofern die ontologische Analyse die Möglichkeit separater Existenz offenläßt, gelangt der Sachverhalt in Entsprechung zur göttlichen Allmacht, die durch eben diese Möglichkeit als Nicht-Widersprüchlichkeit definiert ist: de natura cogn. (Koch 20).

¹² qdl. aven.III, 1 (Stella 248); I, 1 (p.50): esse eorum est habitudo aliorum; de nat.cogn. (Koch 20): Relativum secundum esse est illud, cuius esse est referri et essentia est relatio . . .

¹³ qdl. aven.I, 1 (Stella 56); an anderer Stelle bringt Durandus das Beispiel des "tangere" und "tangi", für welches das nämliche gilt.

¹⁴ An anderer Stelle sagt Durandus: si distinctio praedicamentorum sumeretur secundum naturas rerum secundum se, iam non esset nisi quattuor praedicamenta, scilicet substantia, quantitas, qualitas et relatio; quod est inconveniens. Sed quia a dictis rebus fiunt praedicationes et denominationes pluribus modis, quibus se concernunt, ideo secundum pluralitatem illorum modorum sumitur pluralitas praedicamentorum: qdl. aven.III, 1 (Stella 245); Sent.I d.33 q.1 a.21 (76vb): qui vellet variare naturas rerum secundum casus grammaticales multum erraret. Ob diese nicht-realistische Interpretation der Kategorien mit einem Einfluß von Olivis anti-realistischer Interpretation zusammenhängt, kann auf-

einzig wirkliche Akzidens. Es setzt nicht nur faktisch häufig, sondern auch begrifflich notwendig ein anderes voraus, das in eben dieser Relation steht. Im Unterschied zu sonstigen Akzidentien kann gar nicht im eigentlichen Sinne von einem Wesen der Relation gesprochen werden:

*non proprie dicitur essentia, quamvis non sit alia res ab ea, nec subsistens, nec inhaerens, quia eius entitas vel quidditas non est esse hoc vel illud, sed esse huius vel illius, seu ad hoc vel ad aliud.*¹⁵

Im Unterschied zu anderen Akzidentien läßt sich aber auch von einem Etwas nicht sprechen. Die Relation ist der reine Charakter des Wie, das mit den Akzidentien nur gemein hat, daß es anderes voraussetzt. Anders gesagt: Relationalität liegt nicht auf der Ebene der Akzidentien, sondern auf der der Modi; sie ist ein Modus wie Subsistenz und Inhärenz. Das impliziert übrigens auch, daß diese scheinbar vollständige Disjunktion für die Relation selbst nicht gilt:

*Modus autem essendi, sic acceptus, praecise nec inhaeret, nec subsistit.*¹⁶

Ihrer konstitutiven Unselbständigkeit wegen distanziert die Relationalität die beiden anderen Modi und rückt sie zugleich zusammen. Damit hat Durandus einen Ansatz gewonnen, aus dem sich eine ganze Reihe von weiteren Optionen ergeben, die für die Ausgangsprobleme der Relationstheorie von größtem Belang sind. Als das pure Wie eines Was hat es selbst keine gegenständliche Wirklichkeit. Es fügt somit dem, das in ihm vorausgesetzt ist, weder etwas hinzu, noch könnte es mit ihm zusammen ein Ganzes konstituieren.¹⁷ Damit scheint Durandus gesichert zu haben, daß die göttliche Einfachheit durch innertrinitarische Relationen nicht bedroht wird. Und vice versa kann auch die Art von Differenz, durch die sich ein bloßer Modus von einer "res" unterscheidet, keine reale genannt werden.¹⁸

grund der schmalen Textbasis nicht entschieden werden; A. Maier hat eine Rezeption von Olivis Ehelehre durch Durandus entdeckt: *Processo contro l'Olivi*, in: *AM II*, p.253.

¹⁵ qdl. *aven.I*, 1 (Stella 56 sq.).

¹⁶ qdl. *aven.I*, 1 (Stella 53); J.R. Weinberg, *Nicolaus of Autrecourt*, p.152: "Thus relation appear as radically distinct and irreducible kinds of being."

¹⁷ qdl. *aven.I*, 1 (Stella 49 sq.; 60).

¹⁸ *op.cit.* (Stella 50; 53); *I*, 2 (p.66): *illa dicuntur differre realiter primo et simpliciter quae sunt sic diversae res quod utraque est per se subsistens, propria et distincta subsistentia.*

Für die Trinitätsproblematik ergibt sich daraus, daß die göttlichen Personen, die durch Relationen konstituiert werden, eben nichts sind als die verschiedenen Weisen der göttlichen Wesenheit selbst. Es muß also, dies scheint für die Motivation der Theorie von nicht geringerem Belang zu sein als für ihre Architektonik, für die göttlichen Relationen kein Sonderstatus reklamiert und begründet werden: Für die göttlichen Relationen gilt, was für Relationen überhaupt gilt.¹⁹

Unbeschadet dieser Festlegungen kann der Theologe Durandus sich nicht der Aufgabe entziehen, eine sabellianistische Depoten-zierung der Trinität auf denkerisch überzeugende Weise zu vermeiden. Aber auch hier bedarf Durandus keiner ad-hoc-Theorie. Der Charakter des Modus wurde zwar eingeführt als Gegenbestimmung zu den verschiedenen Weisen des Realseins, wie es Substanzen oder Akzidentien zukommt. Diese "Unwirklichkeit" darf jedoch keinesfalls mißverstanden werden als eine Öffnung für bloß subjektive Willkür oder aspekthafte Äußerlichkeit. Die Nachdrücklichkeit, mit der die Nicht-Gegenständlichkeit der Relation unterstrichen wurde, will diese nicht zur Irrealität werden lassen. Vorgegebenheit fällt nicht mit Dinglichkeit zusammen.

Durandus möchte explizit an der Objektivität festhalten. Die Weise, wie er dies tut, ist von besonderer Aussagekraft. Durandus sieht offenbar keine andere Möglichkeit, als doch wiederum von einer "res" zu sprechen. Damit bleibt er aber lediglich seinem Ansatz treu, welcher eingangs vorgeführt wurde. Jene Möglichkeit war insofern in seinem Ansatz enthalten, als Durandus erstens "res" als einen analogen Begriff ausgelegt und zweitens das sekundäre Analogon als ein "secundum quid", der Prädikation nach als "denominative" etc., gefaßt hatte.²⁰ So waren ja auch innerhalb des "ens extra animam" sich voneinander graduell abhebende Weisen der Identität und Verschiedenheit angesetzt worden. Mit diesen Kautelen versehen übernimmt denn auch Durandus die aristotelische Formulierung des ontologischen Status der Relation, der ihr das "minimum de entitate"²¹ zugewiesen hatte.

Man muß fragen, was Durandus damit gewonnen hat. Die Bestimmung der Relation als Modus besagt zweierlei:

¹⁹ Dies hatte auch schon B. Decker herausgestellt: "All dies gilt wie die durandischen Relationsbestimmungen überhaupt auch von den trinitarischen Relationen: *sed differentiae essentiae et relationis in divinis non est pure et praecise secundum rationem, sed est ex natura rei, excluso omni actu rationis; ergo tali differentia est aliquo modo realis: qdl. aven.I,1 (Stella 53).*

²⁰ cf. supra n.9.

²¹ qdl. aven.I, 2 (Stella 66).

1. Die Relation ist eine Kategorie, die nicht allein durch ein bestimmtes Merkmal von anderen Kategorien zu unterscheiden ist, sondern der vielmehr als solcher ein Sonderstatus zukommt. Während andere Kategorien Gegenstände auf Grund einer bestimmten Seinsweise betreffen, ist die Kategorie der Relation gar nichts anderes als eine Seinsweise. Sie ist eine Seinsweise von anderem; Durandus sagt konsequenter Weise, daß der Relation nicht selbst wiederum eine Seinsweise zukommt.²²

2. Dem steht allerdings gegenüber, daß Durandus gleichwohl in der Analogizität von "ens" und "res" für den Status des Modus einen abgeleiteten, schwachen, uneigentlichen, etc. Sinn von "res" vorsieht.

3. Die Ontologie des Durandus steht mit anderen Worten vor denselben Schwierigkeiten wie die scotische Lehre der Formalitäten. Sie kann die Objektivität nicht anders festhalten als durch Inanspruchnahme eines res-Charakters. Sie muß gleichwohl diesen zugleich minimalisieren und veruneigentlichen. Diese Aporie könnte der Anstoß dafür gewesen sein, daß den verschiedenen Versuchen, den Realitätsstatus der Relation ontologisch zu bestimmen, kein weiterer hinzugefügt wurde. Allerdings hat auch der ganz andere Ansatz der Suppositionslogik sich nicht gänzlich der Versuchung entziehen können, die Sprache der Ontologie zu sprechen.²³

²² qdl. aven.I, 1 (Stella 49): nihil quod sit modus essendi, habet modum essendi ei competentem denominative, quia tunc huius modus esset alius modus, et sic in infinitum.

²³ A. Maier möchte wegen der übereinstimmenden Ersetzung der species in medio durch reale Qualitäten annehmen, "daß Ockham seinen Sentenzenkommentar (scil. den des Durandus) gekannt hat und dass die Übereinstimmung keine zufällige ist." Das Problem der species in medio, AM II p.439; cf. p.440.

10. KAPITEL

JAKOB VON VITERBO

1. Die "Scholastizität" von Jakobs Relationstheorie

Auch wenn Jakob von Viterbo außerhalb der Mediävistik noch keine und innerhalb ihrer fast nur eine ordensspezifische Beachtung gefunden hat, scheint es gleichwohl keiner Rechtfertigung bedürftig, seine Relationstheorie hier aufzunehmen. Daß an ihm vorbeigegangen wird, liegt wohl nur daran, daß seine umfängliche literarische Produktivität erst seit etwa zwei Jahrzehnten (kritisch) ediert wird. In B. Geyers materialreicher Philosophiegeschichte über "Die patristische und scholastische Philosophie" wird sein Name nur hinsichtlich seines Anschlusses an die kirchenpolitischen Thesen des Aegidius Romanus,¹ in Ét. Gilsons "History of Christian Philosophy in the Middle Ages" nur mit einigen wenigen Erläuterungen erwähnt.² Im wesentlichen verweist Gilson jedoch lediglich auf eine Abhandlung von M. Grabmann aus den dreißiger Jahren, in der dieser zum ersten Mal Jakob von Viterbo in einem relevanten Zusammenhang untersucht hatte.³ Grabmanns Charakterisierung des inzwischen zugänglichen Textes, daß er sich "durch große Gründlichkeit, ruhige, unnötiger Polemik abholde Sachlichkeit"⁴ auszeichne, scheint durchaus zutreffend, wenn auch gewiß ergänzungsbedürftig. Zwei Merkmale seien vorweg noch genannt: Vermeiden auch die Texte jede Dramatisierung der Probleme, so werden diese doch gleichwohl mit allem gebotenen Aufwand untersucht. Auffällig ist dabei jedoch insbesondere die akzentuierte Orientierung an bestimmten Autoritäten. Es sind dies vor allem Johannes Damascenus und insbesondere Simplicius. Dessen in den späten 1260er Jahren von Moerbeke übersetzter Kommentar zur Kategorienschrift des Aristoteles wird ganz besonders oft herangezogen; zwar sicherlich weniger häufig als Texte aus Aristoteles oder Averroes, aber doch in einer gegenüber den

¹ Basel-Stuttgart, 1958, p.546.

² London 1955, p.473.

³ Die Lehre des Jakob von Viterbo (+1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins, in: Mittelalterliches Geistesleben II (1936) pp.490–511.

⁴ op.cit., p.495.

zeitgenössischen Scholastikern auffälligen Weise.⁵ Zum Textcharakter der "Quaestiones de Divinis Praedicamentis" sagt ihr Herausgeber, Eelcko Ypma: "Bien composé, il est sans doute la 'determinatio' de nombreuses disputes scolaires que le Maître a soigneusement rédigée."⁶ Ypma datiert sie auf 1292/93.⁷

Jakob behandelt in diesen quaestiones ein Zentralproblem der mittelalterlichen Theologie: Die Anwendbarkeit der aristotelischen Kategoriebegriffe auf Gott. Die damit zusammenhängenden Fragen waren einerseits allgegenwärtig, sind aber selten mit solcher Systematik und solch ausgreifender Ausführlichkeit angegangen worden wie hier oder in der Summa quaestionum ordinarium des Heinrich von Gent.⁸

Die Relationstheorie des Jakob von Viterbo ist eine im Sinne der in der Einleitung genannten Merkmale typisch scholastische. Zum einen ist für sie der eben genannte theologische Kontext augenfällig:⁹ Neben einigen sporadischen Bemerkungen in den "quodlibeta" gibt Jakob eine ausführliche – in der Edition von E. Ypma ca. 270 Seiten lange – Erörterung des Relationsproblems in den "quaestiones de divinis praedicamentis". Am Leitfaden der aristotelischen Kategorienlehre wird die Tauglichkeit der Kategorien für die Verwendung in einem theologischen Zusammenhang analysiert. Neben dieser typisch "scholastischen" Situierung ist aber zum anderen insbesondere der Umstand bemerkenswert, daß diese Frage nicht direkt, sondern auf dem Umweg einer Verallgemeinerung angegangen wird. Bevor also die einzelnen Fragen zu den trinitarischen und kreativen Relationen erörtert werden, wird zuvor nach dem ontologischen Status von Relationen überhaupt gefragt: quia videri non potest nisi prius aliquid dicatur de natura relationis, ideo haec quaestio mota est tamquam praeambula.¹⁰ Dieser auf

⁵ cf. F. Ruello, L'analogie de l'être selon Jacques de Viterbe, qdl.I, 1, p.179, vermutet dahinter das Ansehen des Simplicius, ein besonders präziser Aristoteles-Kommentator zu sein. Jakob selbst scheint keinen Hinweis zu geben.

⁶ quaest.I–X, Rom 1983, Introduction, p.VI.

⁷ Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300, in: Augustiniana 25 (1975), p.282; zur Rezeption: p.256 sq.; von diesem Forscher auch die einzige Arbeit zu unserer Frage: La relation est-elle un être réel ou seulement un être de raison d'après Jacques de Viterbe, in: J. Jolivet (1991), 155–162.

⁸ Sum.32, 5 (op.omn.XXVII pp.75–121).

⁹ qu.11 (p.12): oportet sic sentire de relatione, ut nec derogetur divinae simplicitati, nec Personarum distinctioni. Si enim non essent relationes divinae, non esset opus cum tanta diligentia relationis naturam pertractare.

¹⁰ de div.praed.11 (Ypma p.12); cf.q.6 (p.149): ad videndum ergo modum distinctionis Personarum, oportet videre de natura relationis et modo praedicandi. Quod ut melius videatur, distinguendi sunt modi praedicandi, et ipsa praedicamenta, et quae illorum assumi possunt in divinis, et quae non, et

einem unmittelbaren Rationalitätsinteresse basierende Universalitätsanspruch scheint wesentlich zu dem zu gehören, was die Scholastizität eines mittelalterlichen Theologen auszeichnet.

2. Die Statusfrage

Die Frage, welche das Problem des ontologischen Status zum Ausdruck bringt, ist vergleichsweise simpel formuliert: Ist eine Relation ein *ens reale* oder ein *ens secundum rationem tantum*? Die Zahl der als einschlägig und relevant erachteten Gesichtspunkte dagegen ist enorm: Nicht weniger als 29 Argumente führt Jakob im Eingang der *quaestio XI* an, um die Plausibilität der Logisierungsthese vorzuführen. Er weiß jedoch aus den klassischen Texten (Simplicius; Avicenna; Averroes), daß diese Frage nach dem ontologischen Status nicht erst durch die christliche Theologie kontrovers wurde. Wie schon eine Reihe anderer *doctores* macht auch Jakob die Stoiker als Vertreter der Logisierungsthese namhaft. Was jedoch seine Zeitgenossen angeht, so ist Jakob auffällig zurückhaltend. Es versteht sich zwar von selbst, daß Jakob darauf verzichtet, die einzelnen Lehrmeinungen ihren Vertretern zuzuordnen, er scheint hingegen angesichts des Schwierigkeitsgrades der Fragestellung¹¹ voll Respekt für die vorgetragenen Thesen¹² eine eher ausgleichende Theorie zu versuchen.¹³

Die Kontroverse scheint für Jakob ohnehin noch keine klar konturierten Formen angenommen zu haben. Er spricht eingangs zwar von einer alten Streitfrage,¹⁴ diese hat aber, so scheint es

quomodo; q.6 (p.149): ad videndum ergo modum distinctionis Personarum, oportet videre de *natura relationis* et modo praedicandi.

¹¹ de div.praed.11 (p.12): quae quantum sit difficilis, nullus doctor ignorat. Et maxime redditur difficilis propter relationes in divinis, secundum quas attenditur distinctio Personarum; cf. 12 (p.107); cf. 11 (p.14): Nam prosequi per singula ea quae dicuntur, et praecipue a modernis, de relatione, non esset opus unius diei. Nec intendo multum ad narrationem opinionum, nisi quatenus facit ad inquisitionem veritatis.

¹² Er fährt an der zuletzt zitierten Stelle fort: nec narratis opinionibus intendo praeiudicare, sed, sine praeiudicio alicuius, immo cum reverentia dicentium, illud quod melius intelligo dicere. p.21: Secundo, ponam illud quod de hac quaestione magis intelligo, sine praeiudicio cuiuscumque opinionis; cf.14 (p.190): sine praeiudicio.

¹³ de div.praed.11 (p.21): Immo, si possem, vellem utramque salvare, sed sine improbatione dicam quod mihi videtur. Diese Absicht zeigt sich bei Jakob auch sonst: cf.p.52; häufig begegnen auch Formeln wie "vel dicendum", in denen Divergenzen als sprachliche ausgelegt werden.

¹⁴ qu.11 (14): de relationis existentia, non solum apud modernos sed etiam apud veteres, diversae fuerunt opiniones, sicut Simplicius narrat in Praedicamentis; in der unter Alberts Werken edierten *Summa theologiae* heißt es sum. theol.I

ihm, wohl eher Subtilitäten zum Gegenstand, denn bezüglich der grundsätzlichen Fragestellung herrscht nach Jakobs Einschätzung Einhelligkeit:

Nam quod sit aliquid reale fere omnes concedunt, etiam qui aliquando videntur dicere oppositum, et quod non sit ens rationis.¹⁵

Wenn oben von einer eher schlicht formulierten Disjunktion die Rede war, so zeigt sich diese Schlichtheit auch noch in der Weise, wie diese Alternativen jeweils expliziert werden. Jene Gegenthese, für die Jakob wie gesagt nur die Stoici namhaft macht, besagt: Die Relation hat nur Bestand als ein aktueller Komparationsakt des Verstandes: *quoddam iudicium intellectus comparantis*.¹⁶ Angesichts der Fundamentalität der Divergenz kann Jakob noch eine Reihe weiterer Formeln angeben, die offenbar auf dasselbe hinauskommen sollen: *solum quoddam modum significandi*,¹⁷ *ens rationis*,¹⁸ *intentio secunda*.¹⁹

Die Argumente, die Jakob dafür anführt, sind durchaus die gängigen: Er spricht von Relationen auch da, wo sich reale entia auf unwirkliche entia (ein erst zukünftiges Ereignis etwa) beziehen. Wie soll eine solche Beziehung eine andere Wirklichkeit haben als eben dadurch, daß der Verstand sie konstituiert? Auch der aus Aristoteles entnommene Gedanke, daß durch das Auftreten und Verschwinden von Relationen mitunter nichts am realen Bestand eines Dinges geändert wird, scheint gegen die Realität von Relationen zu sprechen. Sodann ist der Begriff der Relation ein universale, zu dem es eine Vielzahl von Unterarten gibt. Es wäre eine gegen viele andere Prämissen verstoßende Annahme, wenn dieser Gattungsbegriff ein *ens reale* darstellte. Schließlich scheint sich auch die von Avicenna referierte Aporie, daß eine in irgendeinem Sinne reale Relation wiederum eine Relation zu ihrem Relatum erforderte und auf diese Weise einen unendlichen Regreß initiierte, nur im Sinne der stoischen Komparationstheorie vermeiden zu lassen.

p.13 q.52 (Borgnet XXXI, 535 b): *inter philosophos semper fuit disputatio de relativis*.

¹⁵ qu.11 (28). Allerdings darf das "fere" nicht überlesen werden! Auf der anderen Seite wirkt der theoretische Aufwand überzogen, wenn im Grundsätzlichen der angeblich zu konstatierende Konsens besteht.

¹⁶ qu.11 (15) u.ö.; auch Jakob von Viterbo vertritt die Lehre, daß Relationen nicht zu den Sinnesdaten gehören: *nullus tamen sensus, interior et exterior, rationem relationis apprehendit. Ideo relatio est sensibilis per accidens*: qu.11 (44).

¹⁷ ib.

¹⁸ qu.11 (17).

¹⁹ qu.11 (18).

Allerdings würde sich diese These im Verständnis des Jakob von Viterbo nur dann ergeben, wenn bereits ein sehr gesteigerter Begriff von Realität der Gegenthese unterstellt wird. Es gehört jedoch zu den Grundüberzeugungen derjenigen Metaphysiktradition, in die sich Jakob ohne weiteres stellt, daß in der "quaestio de entitate et realitate relationis"²⁰ nicht notwendig in einer linearen Alternative – wirklich oder gedacht – zu optieren ist, sondern vielmehr eine adäquate Antwort aus verschiedenen intensiven Graden von Seiendheit ermittelt werden kann. Jakob stellt daher seine Lösung – was nochmals sein oben erwähntes Interesse am Ausgleich unterstreicht – als eine *via media*²¹ vor, als Theorie eines mittleren Seinsgrades zwischen zuviel und zuwenig an Seiendheit. Wenn dies nicht eine ganz äußerlich schematische Kennzeichnung bleiben soll, muß dies freilich erst noch begründet werden. Gleichwohl liegt darin schon eine gewichtige inhaltliche These: Nicht die Wirklichkeit als solche scheint für Jakob das eigentlich Fragliche zu sein; wo sie bestritten wird, liegt dem ein unzureichender, weil zu undifferenzierter Begriff von Wirklichkeit zugrunde; das Problematische ist die Gradbestimmung derjenigen Wirklichkeit, die einer Relation zukommen kann. Die Argumente, welche die These des Wirklichseins überhaupt erzwingen sollen, scheinen Jakob offenkundig im strikten Sinne unbestreitbar. Da sie jedoch keine argumentative Originalität dokumentieren, sondern ganz traditionell sind – wenn auch mit der für Jakob typischen Sorgfalt und Ausführlichkeit vorgetragen –, seien sie ohne interpretatorische Einbettung hier nur genannt:

1. Die Wirklichkeit der Welt selbst läßt sich nicht denken ohne Relationen, die daher in dieser Wirklichkeit selbst vorkommen müssen. Zur Welt gehören nicht allein die Dinge, sondern auch verschiedene Typen von Ordnungen, welche allererst eine Einheit der Wirklichkeit konstituieren. Solche Ordnungsrelationen sind etwa: *priora – posteriora; perfectiora – imperfectiora*; kausaler Einfluß und finale Ausrichtung. Zudem liegt in der *Ordnung* der Dinge noch ein gegenüber den Dingen selbst zusätzlicher und insofern unverzichtbarer Sinn von Vollkommenheit:

Propter quam connexionem ipsum universum dicitur unum, et per consequens bonum, quia bonum uni idem.²²

²⁰ qu.11 (21). (Man beachte die Verwendung des Wortes "realitas"!); zur späteren Begriffsgeschichte: A. Maier, *Kants Qualitätskategorien*, p.73 sqq.

²¹ qu.11 (23); cf. qu.15 (253).

²² qu.11 (24). Unser Verstand konstituiert nicht die Ordnung der Welt, sondern

Ebenso muß aber auch, und das scheint selten in dieser Debatte um die Relationen so klar gesagt worden zu sein, die Verschiedenheit eine reale sein:

in rebus est distinctio secundum quod ab alio est differens aut diversum, aut unum alii oppositum. Haec autem relationem important. Ideo auferre relationem est tollere diversitatem rerum, et ponere omnia confusa.²³

2. Der Erwähnung wert scheint mir auch das disziplinentheoretische Argument zu sein, welches auch bei Duns Scotus wieder begegnet: Die Mathematik ist zum einen eine Realwissenschaft (*scientia realis et de rebus*), zum anderen aber hat sie zu ihrem eigentlichen Gegenstand Relationen (*maxime versatur earum consideratio circa habitudines*).²⁴

3. Zuletzt versucht Jakob auch eine Selbstwiderlegung der Komparationstheorie. Er stellt die Frage: Wovon sind die relationalen Begriffe Begriffe? Entweder, so seine Dialektik, sie haben in der Tat keine Entsprechung, dann sind sie jedoch sinnlos und falsch (*vanus et falsus*), d.h. sie besagen nichts, oder aber sie haben eine reale Entsprechung, und dies heißt nichts anderes als daß es reale Relationen gibt. Auf das Gegenargument, dies sei ein ziemlich naiver und simpler Begriffsrealismus, in dem die Lehre von den intentiones secundae vergessen ist, entgegnet Jakob, daß Sekundärintentionen eben die primären voraussetzen und jene ohne diese Voraussetzung tatsächlich sinnlos wären.²⁵

Aber wie oben bereits gesagt und belegt wurde, hält Jakob nicht die Frage nach der Realität überhaupt, sondern vielmehr nach deren genauer bestimmtem Status für das eigentlich intrikate Problem. Wie dieses Problem formuliert werden muß, scheint für Jakob hingegen nicht selbst problematisch. Er übernimmt fraglos die konventionelle Fragestellung: Ist die Relation im Verhältnis zu ihrem Fundament eine andere res oder von geringerer Unterschiedenheit?

Schon diese Bedingtheit durch ein Fundament zeigt den geringeren Seinsgrad der Relation. Sie setzt bereits begrifflich ein

findet sie vor bzw. erforscht sie mit viel Mühe. Auf der anderen Seite ist für Jakob wie für jeden mittelalterlichen Theologen die Prioritätsfrage bei Ordnung und Rationalität entweder gegenstandslos oder doch zumindest ungenau gestellt, weil die menschliche Form der Rationalität nicht deren einzige ist: *etiam sine ratione est ordo in rebus; qui tamen est a summo intellectu, scilicet divino, sicut ordo artificium ab artifice*: qu.11 (46).

²³ qu.11 (25).

²⁴ cf. qu.11 (26 sq.).

²⁵ cf. qu.11 (27 sq.).

anderes voraus: *Nam ad aliquid sunt quibus ipsum esse idem est cum hoc quod est ad aliquid aliquo modo se habere.*²⁶ Genauer gesprochen setzt sie sogar zwei andere voraus: ihr Fundament und ihren Terminus, d.h. die Relata. Wenn zur Relation nun aber sowohl im ontischen wie im epistemischen Sinne zwei Relata gehören, aber so, daß diese ebenfalls in diesem doppelten Sinne ein nicht-relationales Moment enthalten, wie Jakob unter Berufung auf Augustinus und Aristoteles sagt,²⁷ dann enthält der kategoriale Begriff der Relation selbst eine Relation.²⁸ Welche Bedingungen und Implikationen dies hat, wird von Jakob nicht weiter reflektiert.

Er möchte genau daraus einen Aufschluß darüber gewinnen, auf welche Weise der gesuchte Status der Relation bestimmt werden kann. In dieser Hinordnung liegt ein In-Beziehung-bringen. Dadurch scheint die Relation eine Art Gegensatz zur Negation zu besagen, mit der sie jedenfalls auf derselben Ebene liegt:

*Et quia appropinquit negationem multo, negatio removel hoc ab hoc vel aliud ab alio; relatio refert hoc ad hoc vel aliud ad aliud.*²⁹

Bei der Negation nun lassen sich zwei Formen unterscheiden: eine *negatio simplex* – eine verneinter Begriff – und eine *negatio composita* – ein verneinter Satz. Letztere kann ihre Wirklichkeit nur im Denken haben, erstere auch in re, und zwar entweder einfachhin oder als Negation an einem Seiendem – letzteres erfüllte den Sinn von Privation. Da diese jedoch in dem Sinne wirklich ist, als es sich um wirkliche Beeinträchtigungen handelt, muß sie von der substantiellen Wirklichkeit her, und damit als unabhängig vom Denken bestehend gedacht werden. Sie hat also nur ein attributives, aber kein durch eine eigene Wesenheit angebbares Sein.³⁰ Daraus entnimmt Jakob seine Relationsthese, daß

²⁶ qu.11 (30).

²⁷ qu.11 (55) – die Quellenangabe zu Aristoteles, Met.IV scheint mir nicht 1005 b zu sein, wie Ypma angibt, sondern 1011 a 17 sqq.; etwas später vergleicht Jakob diese Struktur mit der aristotelischen Lehre von der Kopula in *peri herm.* 16 b 24–25; die augustinische Formel findet sich auch ohne ausdrücklichen Verweis qu.14 (185).

²⁸ qu.11 (50): *ad aliquid non potest intelligi sine re alterius praedicamenti, ideo dicitur quod habitudo sine differentia non facit praedicamentum ad aliquid; (40): relatio secundum propriam rationem dicit ordinem ad aliud.*

²⁹ qu.11 (30). Er fährt fort: *Ex ipsa negatione potest declarari aliquid de relatione. Nam a priori non possumus intendere in declarando praedicamenta, sed aliquibus manuductionibus; E. Ypma, La relation, p.157 sq.*

³⁰ qu.11 (32): *Unde quod privatio sit realis, patet per Simplicium, in Postpraedicamentis, qui assignans differentiam inter oppositionem privativam et contradictoriam, quae est inter affirmationem et negationem ut dicunt*

Relationen qua unabhängig vom Denken zwar real, aber nicht real qua unabhängig von anderen Dingen sind bzw. sein können. Terminologisch wird dieser Status mit einem Ausdruck aus der Trinitätslehre des Johannes von Damaskus festgemacht, der die Seinsweise einer göttlichen Person als "modus existentiae" bestimmt hatte.

Est igitur relatio modus quidam essendi realis illius rei in qua fundatur. Modus autem essendi rei non differt a re, ita quod dicat aliam essentiam vel rem. Igitur relatio non dicit aliam rem a fundamento.³¹

Zwei Fragen sollen zuletzt noch angegangen werden: Was ist damit gesagt und was ist damit gewonnen? Die letztere könnte sich ja schon daraus ergeben, daß mit den bislang entwickelten Bestimmungen noch nicht hinreichend deutlich geworden ist, inwiefern mit dem Begriff "modus realis" mehr oder anderes gesagt sein soll, als nur eben dies, daß Relationen Akzidentien sind. Das wußte auch schon Aristoteles. Jakob umgeht durchaus nicht das Erfordernis, den Sinn von modus noch weiter aufzuklären. Dabei sind zwei verschiedene Sinne zu unterscheiden. Zum einen werden alle Kategorien als Modi von Sein bezeichnet:³² Die Substanz hat die Weise des per se esse, Akzidentien die des in-esse. Dies sind allerdings lediglich quasi-definitorische Bestimmungen, die sich zu den Kategorialbegriffen verhalten wie Explikationen zu Begriffen. Das heißt, diese sind ontologisch folgenlos.

Demgegenüber ist der Sinn von Modus, wenn die Relation nicht qua Kategorie, sondern eben als Relation bestimmt werden soll, ein wesentlich davon unterschiedener: alio modo modus rei non dicitur specificans entitatem, sed magis est praeter rationem rei et quasi accidens rei.³³ Dies hebt nun auch in einem weitergehenden Sinne die Relation aus den übrigen Kategorien heraus.

enuntiationem, ait quod haec oppositio, scilicet privativa, in rebus habet hypostasim; haec autem, scilicet contradictio, in rationibus. Unde aliquis realiter dicitur caecus, etiam circumscripto intellectu; et realiter est negatio lapidis. Negatio ergo quae non est oratio, sive sit negatio simpliciter, sive privatio alicuius subiecti, dicitur ens reale.

³¹ qu.11 (33); (42): aliud quid, non tamen alia res vel essentia; (55): aliud a fundamento, licet non alia res.

³² qu.11 (47): Sic igitur praedicamenta distinguuntur per diversos modos essendi, qui quandoque specificant unam rem, quandoque diversos [. . .] Semper tamen distinctio praedicamentorum attenditur secundum modos reales, et non solum secundum conceptionem, nisi in quantum ei respondet modus realis.

³³ qu.11 (34).

3. Die Sonderstellung der Relation

Erstens weist nur die Relation jenen gleichsam überkategorialen Charakter auf. Auch die *passiones entis* genannten Transzendentalien haben nämlich einen auf ähnliche Weise beschreibbaren Status.³⁴ Jene konstituiert einerseits als spezifische Prädikationsweise eine Kategorie, sie ist aber, wie Jakob an anderer Stelle sagt, nicht darauf beschränkt:

Relatio enim secundum Simplicium per omnia vadit. Unde nihil prohibet quod sit transcendens, et tamen secundum aliquam rationem sit in speciali genere, et maxime relationis.³⁵

Modus als ontologischer Status der Relation bezieht diese im Unterschied zum Modus als Explikation des Kategoriebegriffes auf ihre Fundamente, und dies sind Dinge, die zu anderen Kategorien gehören. So kann sich Jakob schließlich die Formulierung gestatten: *relatio est modus aliorum praedicamentorum*.³⁶

Damit ist zweitens auch ein wichtiger Unterschied zu den "normalen" (den sog. "absoluten") Akzidentien gegeben. Akzidentelle Bestimmungen gehen mit ihrem Subjekt eine reale Einheit ein. Für einen Modus gilt dies nicht.³⁷ So sind im Kontrast zu den anderen Akzidentien Relationen zugleich äußerlicher, weil sie den ontischen Bestand ihres Subjektes unberührt lassen, wie auch innerlicher, weil selbst von fragilerer Seinsart.³⁸ Jakob unterscheidet daher zwei Formen der Inhärenz:

³⁴ qu.11 (34 sq.): Et est simile de hoc modo, sicut de illis modis essendi, qui dicunt *passiones entis*, ut *natura perfectivum* et *huiusmodi*. Illa enim sunt quidam modi essendi non declarantes entitatem eius de quo dicuntur, sed magis praeter rationem eorum de quibus dicuntur, ut sunt quasi accidentes. Unde dicuntur *passiones*. Non tamen *huiusmodi* dicunt aliam rem ab ea de qua dicuntur, et tamen sunt modi reales. Simile est de relatione, immo multi illorum modorum qui sunt *passiones entis* important relationem.

³⁵ qu.6 (174) cf. qu.XIII (174): *omnia penetrat*; A. Pattin hatte bereits vor der Publikation der kritischen Edition mehrmals auf diese Stelle hingewiesen: *Simplicius*, p.XXII; *Contribution*, p.140*.

³⁶ qu.11 (52).

³⁷ qu.6 (162): *res et modus non faciunt compositionem*. Dies ist naturgemäß eine für die trinitätstheologische Tauglichkeit folgenreiche Bestimmung. Gleichwohl versucht Jakob nicht, einen univoken, invariant übertragbaren Begriff von Relationalität zu entwickeln; er ist sogar der dezidierten Überzeugung, die er ausführlich begründet, daß dies definitiv unmöglich ist. cf. qu.8 (260): *relatio autem analogice dicitur in Deo et aliis*; cf. 12 (104).

³⁸ qu.11 (55): *relatio multum dependet a fundamento, plus quam alia accidentia a subiectis*; (30): *ad aliquid est minime intrinsece*.

non inest sicut res alia, et sicut forma dans aliquod esse; sed inest sicut modus rei a quo res non habet quod sit sed quod ad aliquid sit, et non facit rem esse sed ad aliquid esse.³⁹

Dabei darf nicht übersehen werden, daß gleichwohl der Akzidenzstatus nicht völlig aufgegeben ist. Daher spricht Jakob mit Avicenna von einer realen Zweiheit der Relationen bezüglich ihrer Relata. Es bleibt dabei, daß zwischen zwei einander ähnlichen Dingen zwei Ähnlichkeiten bestehen.⁴⁰

Drittens ändert Jakob auch nichts am Prinzipiencharakter der Relation. Sie ist dasjenige, so betont er des öfteren, *wodurch* sich etwas auf ein anderes bezieht, nicht selbst ein Etwas, eine essentia, wie es oben hieß: *Relatio enim non est ad aliud, sed relativum per relationem est ad aliud.*⁴¹

Viertens: Besonders wichtig ist zu beachten, daß Jakob den Kategorienbegriffen nicht ohne weiteres einräumt, als Primärintentionen verstanden werden zu müssen. Das sind sie zwar, aber eben nicht in der Weise, daß daraus ein apriorisches Argument für den Realitätscharakter der Relation abgeleitet werden könnte. Die Relationskategorie hat nämlich gerade darin eine Ausnahmestellung, daß sie wirkliche und gedachte Relationalität umgreift: *hoc est speciale in praedicamento relationis quod est aliquid secundum rem et aliquid secundum rationem.*⁴² Der Bezugscharakter als solcher läßt sich nicht auf bloß eine Art von Wirklichkeit festlegen.

Zuletzt sei noch hingewiesen darauf, daß Jakob für diese Terminologie keine strikte Verbindlichkeit beansprucht. Die Modus-Theorie hat ihre Prägnanz nicht aus einer verbindlich gemachten Sprachregelung. Dies gibt ihm umgekehrt wiederum

³⁹ qu.11 (46).

⁴⁰ qu.11 (56): in duobus similibus duae similitudines. Von dem Vorschlag, bei der Relation zwei Momente zu unterscheiden, nämlich die Relation als solche (gleichsam als intervallum) und ihre Fundierung in den Relaten, sagt Jakob: *sed hoc non bene intelligo* (11; p.49). Eine ausgedehnte Diskussion der accidentalitas der Relation: qu.12 (91–105).

⁴¹ qu.13 (126); 13 (133): *relatio enim non est ad aliud, sed est ad-alietas, ut ita fingamus nomen*; qu.15 (226): *ordinis enim non est ordo, vel relationis relatio. Et ideo relationis ad relatum non est relatio realis sed secundum rationem. Relationis enim ad relationem est relatio per accidens*; qu.11 (64): *ratio referendi*; cf. qu.15 (231): *Sic ergo relatio, licet ut accidens non dicatur ad subiectum, tamen ut perfectio vel ut habitus dicetur relative, sed non secundum rem, quia tunc procederetur in infinitum. Ergo secundum rationem. In talibus autem nihil prohibet procedi in infinitum.*

⁴² qu.11 (40); cf. p.60; generell gilt, qu.11 (50; 47): *praedicamentum dicit rem ut concipitur.*

die Möglichkeit, anders formulierte Theorien nicht als theoretische Alternativen, sondern als schlechter formulierte Theorien zu integrieren. Wohl aus diesem nun schon mehrfach bei Jakob begegneten Ausgleichsinteresse fördert Jakob eine schon ziemlich weitgehende Bereitschaft, eine willkürliche Terminologie zu konzedieren.⁴³

⁴³ Von seiner abschließlichen Determination des Problems, daß die Relation ein *ens reale*, nicht aber eine *alia res a suo fundamento sei*, sagt er: *si quis velit uti nominibus ut doctores et sancti utuntur: qu.11 (23)*. Daran fügt er eine grundsätzliche Bemerkung an: *Si quis velit aliter accipere nomina, nihil deperit rei. Non enim de nominibus sed de re est dubitatio. Et cum constat de re, non est multum curandum de nominibus. In tantum autem de eis curandum, in quantum sine ipsis de rebus dicere non possumus, cum sint signa rerum mediante conceptione intellectus*. Er geht schon von einem "eigentlichen" Sprachgebrauch aus, aber nicht von dessen selbstverständlicher Verbindlichkeit: *ib. (53): non videtur differentia inter relationem et respectum, si proprie quis velit uti nominibus*. Daraus ergeben sich wie gesagt die willkommenen zusätzlichen Integrationschancen, *qu.12 (111): Non tamen dicitur ratio quasi solum facta per rationem, sicut relationes quae dicuntur rationis; immo relatio est modus essendi realis, qui tamen dicitur ratio quia non est res. Et si hoc modo intelligerent illi qui dicunt quod relatio est ratio, melius intelligerent qui dicunt; nach der Kritik einer Kategorienlehre, welche die Kategorie aus *res* und *modus* konstituiert vorstellt (wohl Heinrich von Gent), konzediert Jakob, *qu.6 (162): Sed fortassis aliquid profundius intellexerunt qui hoc sic dixerunt, quod per verba non exprimitur*.*

11. KAPITEL

PETRUS JOHANNES OLIVI

Im Gang der bisherigen Untersuchung wurde nach Thomas von Aquin und Siger von Brabant, die dem Problem der Relation eine extrem unterschiedliche Aufmerksamkeit gewidmet haben, insbesondere Heinrich von Gent herausgestellt, dessen Modus-Theorie der Relation die Frage nach Begriff und Status der Relation zu einer der großen scholastischen Kontroversen hat werden lassen. Dabei haben wir zunächst einige dominikanische Autoren berücksichtigt, die – einerseits Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, andererseits Durandus – zwar aufs Ganze gesehen sehr verschiedenen Traditionen zugehören, in der Relationenfrage jedoch den Zusammenhang mit dem zugrundeliegenden Relatum zu minimalisieren suchen. Diese Minimalisierung geschieht entweder wie bei Eckhart durch die Akzentverlagerung auf den Relations-terminus, oder, wie bei Dietrich und Durandus, durch die Modusbestimmung der Relationalität selbst – wenn auch wiederum jeweils in grundsätzlich unterschiedlicher Weise. Die Paradoxie der Rezeptionsgeschichte dieser Theorien besteht jedoch darin, daß die Modustheorie auch ihrerseits als ein Fall von Essentialismus gelesen wurde. In der ersten Variante wurde sie von Duns Scotus kritisiert, in der zweiten von Petrus Johannes Olivi.¹

Mit Olivi beginnt das Problem der Relationen auch institutionelle Folgen zu zeitigen. Es spielt sogar in seinen ordensinternen Lehrverfahren eine Rolle. In den *Littera septem sigillorum* der Olivi-Kommission heißt es:

¹ Gottfried von Fontaines, der die Metaphysik Heinrichs durchgängig kritisiert hat, schenkt dem Relationsproblem fast keine Aufmerksamkeit. In qdl.7, 6 (von 1290/1 oder 91/92 nach J.F. Wippel, *The metaphysical thought of Godfrey of Fontaines*, Washington 1981, p.XVIII) wird – im Kontext der Willensdiskussion – nur die Möglichkeit eines realen Selbstbezuges erörtert und zurückgewiesen (M. de Wulf – J. Hoffmans, *Les Philosophes belges III*, Louvain 1914, p.346); ein einfaches Eines schließt dies ohnehin aus, denn eine Relation geht immer ad aliud; Gottfried übernimmt ansonsten die übliche Unterscheidung eines doppelten genus: relatio secundum rem und secundum rationem. Im Standardwerk von J.F. Wippel, *The metaphysical thought of Godfrey of Fontaines*, Washington 1981, kommt daher nicht einmal das Stichwort vor.

Dicere quod praedicamenta non distinguantur realiter contra Philosophum est, et specialiter de quantitate et de relatione periculosum est.²

Die Kommissionsmitglieder unterstellen also zum einen Aristoteles einen massiven Kategorien-Realismus und weisen zum anderen auf die theologische Beanspruchung des Themas hin, die unschwer zu deuten ist. So wie die Lehre von der Transsubstantiation einen bestimmten Begriff von der Quantität vorauszusetzen scheint, den Olivi in einer – wie A. Maier gezeigt hat³ – Ockham nicht nur antizipierenden, sondern von Ockham auch de facto aufgenommenen Weise kritisiert hat, so wird in der Trinitätslehre ebenso kein beliebiger Begriff der Relation beansprucht.⁴ Wir können Olivis Ausführungen zu diesem Problem im Ausgang von jener offiziellen Begutachtung betrachten.

Zunächst zu Olivis Stellungnahme zur zitierten Kritik. Er sagt:

De hoc nihil assertive quod sciam dixi, licet inter multas opiniones aliquid de hoc recitaverim; et quia de huiusmodi philosophicis non multum curo, paratus sum revocare, quamvis communem opinionem in scholis semper tenuerim.⁵

A. Maier hat diese Selbstinterpretation in gewisser Weise für glaubwürdig erachtet, denn es sei dies „überhaupt seine Methode, zu einer aufgeworfenen Frage in der Form Stellung zu nehmen, daß er sämtliche Lösungsmöglichkeiten berichtet, ohne sich selbst zu entscheiden. Aber in den meisten Fällen ist doch klar zu erkennen, welcher Ansicht er tatsächlich den Vorrang gibt.“⁶ Was nun aber seine Bereitschaft angeht, philosophische Theorien – weil ohnehin keines wirklichen Ernstes wert⁷ – ohne Sträuben zu revidieren, so ist sie auf das Mißtrauen der Interpreten gestoßen. Die Untersuchung jeweils späterer Texte Olivis hat gezeigt, daß ebenso wie Olivi die Lehräußerung eher im Referat anderer

² Responsio quam fecit Petrus [Iohannes] ad litteram magistrorum praesentatam sibi in Aviniona, ed. D. Laberge, in: AFH 28 (1935), 126–130; hier p.129.

³ Das Problem der Quantität, in: Studien, IV p.158; 165 n.31; 176; 182; 185. Auf das kritische Referat von Olivis Lehre bei Vitalis de Furno, quodlibeta tria, Rom 1947, p.243, hat Th. Kobusch hingewiesen: Substanz und Qualität, p.80.

⁴ Auch für die Relationstheorie hat der Editor G. Gál von Ockham's Kategorien-Kommentar auf die große Verwandtschaft hingewiesen: OPh II p.239 n.3.

⁵ Resp. ad litt. mag., n.15 (Laberge 130).

⁶ Studien, IV p.159.

⁷ cf. De perlegendis philosophorum libris, ed. F.M. Delorme, in: Antonianum 16 (1941), p.37; A. Maier zitiert aus einem anonym überlieferten quodlibet (Cod. Borgh.322), dessen Verfasser „sehr wahrscheinlich Petrus Johannis Olivi“ (An

Theorien versteckt, er auch nur eine grundsätzliche, aber nirgends wirklich bewiesene Bereitschaft zur Revision bekundet.⁸ Olivis Thematisierung des Relationsproblems findet sich im wesentlichen⁹ in seinen Quaestiones zum Sentenzenkommentar.¹⁰ V. Heynck hat den Charakter des Textes folgendermaßen beurteilt:

„Das Hauptwerk Olivis ist ohne Zweifel seine Summa quaestionum. Hier haben wir eine Sammlung von wissenschaftlichen Abhandlungen vor uns, die nicht mit der Absicht geschrieben sind, für Schulzwecke eine Lehre knapp und übersichtlich darzustellen, sondern darauf bedacht sind, einzelne wichtige Probleme in einer eindringenden kritischen Untersuchung allseitig zu klären, eingehend zu begründen und sich mit den entgegengesetzten Schwierigkeiten und Einwänden gründlich auseinanderzusetzen.“¹¹

Olivis Behandlung des Relationsproblems hat zwei von einander geschiedene Aspekte. Zum einen betrachtet er es als ein kategoriales Problem. Der Relationsrealismus beruht nach Olivi auf einem falschen hypostasierenden Verständnis der aristotelischen Kategorien. Die kanonische Zehnzahl der Kategorien scheint Olivi eine

der Schwelle der exakten Naturwissenschaft, in: Studien IV p.355) ist: *Mihi autem . . . qui de dictis Aristotelis parum curo et efficaciam demonstrationum non capio, magis videtur . . . sed loquor inquirendo veritatem* (ib., p.357 sq.).

⁸ V. Heynck, Zur Datierung einiger Schriften Olivis, in: Franz. Stud. 46 (1964), 335–364; hier p.348: „Bekanntlich hat Olivi auch in seinen anderen beanstandeten Lehrpunkten seine Ansicht nicht geändert, sondern grundsätzlich auch weiter an ihnen fest gehalten, höchstens sie künftig vorsichtiger formuliert.“ Der Widerruf von 1283 also „mit vielen Vorbehalten“ (336). Den nämlichen Eindruck hat J. Koch, Die Verurteilung Olivis, p.513 n.44 wiedergegeben: „Olivi selbst erklärt in seinem Rechtfertigungsschreiben wiederholt, er sei bereit, seine philosophischen Lehren preiszugeben. Freilich hat er es nie getan, wie wohl am besten die sicher nach 1283 entstandene systematische Sammlung der Quaestiones zum zweiten Sentenzenbuch in Vat. lat.116 zeigt. In ihr ist nicht ein im Rotulus beanstandeter Satz gestrichen.“ (bei Heynck zitiert: p.348 n.37); cf. die im übrigen ausgezeichnete Studie von D. Burr, Petrus Johannes Olivi and the Philosophers, in: Franc. Stud. 31 (1971), p.46 sq.; B. Jansen, Proleg. II p.XIII: Certe, diplomaticus procedendi modus negari vix ac ne vix quidem potest.

⁹ cf. E. Bettoni, Le dottrine filosofiche, p.201–215 (zum Kategorienproblem), p.209 (zur Relation im einzelnen); cf. p.207 n.169: „Al problema l’Olivi ha dedicato anche una breve questione quodlibetale: ‘An relatio addat aliquid realiter differens ab illo in quo immediate fundatur’. . . La risposta negativa è dimostrato con sette argomenti. Come al solito, la breve questione quodlibetale non fa que ribadire e riasumere quello che è esposto più ampiamente nelle Quaestiones.“

¹⁰ V. Heynck sagt zur Summa des Olivis, art. cit., p.359: „Die Quaestiones sind, wenigstens zum großen Teil, in den siebziger Jahren und am Anfang der achtziger Jahre ausgearbeitet worden“ (359) – aber nicht in Paris. Der eigentliche, aber sehr fragmentarisch überlieferte Sentenzenkommentar hingegen: „geht auf seine Lehrtätigkeit als Lektor in Florenz 1287/88 oder auch in Montpellier um 1290 zurück“; Olivi war nie Baccalaureus sententiarum in Paris (364). Die Ordinatio sei „erst nach 1295 entstanden“ (362).

¹¹ art. cit., p.363.

allgemein gewordene Konstruktion, die aber nirgends zu begründen versucht wurde. Diese Kategorienlehre sei weniger ein probare als vielmehr ein narrare.¹² Ihr Status werde grenzenlos überschätzt, wie Olivi unter ironisierender Verwendung des Terminus *credere* sagt:¹³ Wo Olivi ausführlicher auf dieses Thema eingeht, nämlich in der quaestio 28 seines Sentenzenkommentars,¹⁴ fällt kein Wort gegen Aristoteles. Olivi referiert eine Meinung, die aber offenkundig auch die seine ist, welche sich zwar gegen die *sequaces Aristotelis* richtet, welche aber in Olivis Augen eben Aristoteles überinterpretiert haben. Aristoteles selbst erhebe mit Bezug auf seine Kategorienlehre gar keine hypertrophen Deduktionsansprüche, sondern setze das meiste als bekannt voraus. Avicenna hingegen spielt nach Olivi in der Geschichte der Kategorienlehre eine zwiespältigere Rolle. Zwar sei auch für Avicenna die Suffizienz der Kategorien nicht hinreichend bewiesen,¹⁵ aber in ihm ist doch der Ursprung eines undifferenzierten Kategorienrealismus zu sehen. Ähnlich wie Siger in Avicennas Sprachessentialismus den Ursprung der Realdistinktion sieht,¹⁶ so erblickt auch Olivi in Avicennas Kategorienrealismus ein Sprachmißverständnis. Wo Olivi jedoch auf eine Theorie eingeht, mit der sowohl die Deduzierbarkeit wie auch die Realitätshaltigkeit der Kategorien gezeigt werden soll, hat er ganz offenkundig Texte vor Augen, die ihm zeitlich und räumlich weitaus näher sind. Die Kategorienzahl soll dadurch als *rationabiliter ab Aristotele positum* erwiesen werden, daß deren Unterschiedenheit durch einen jeweils

¹² Sent.II q.28 (Jansen I p.486); der Terminus *narrare* erinnert an die Statusbestimmung der Theologie bei Olivi und seinem Mitbruder Petrus de Trabibus: Sent.I, prol., a.2 q.5 (Huning 261–265); cf. Heinrich von Gent, Sum.14, 2.

¹³ qu. de trin. (Schmaus 194*): In materia igitur ista non patimur difficultatem nisi ex positionibus hominum. Quia enim philosophi pagani distinxerunt praedicamenta in decem, licet suam distinctionem numquam probaverint, omnes tamen credunt hoc pro principio summo et, quod Aristoteles alicubi vocat ens decem res seu decem rerum genera, ideo multi credunt firmiter, ac si ab eo probatum, quod omnia dicunt diversas essentias et non solum diversas rationes . . .

¹⁴ Zu einigen Überlieferungsproblemen im Zusammenhang dieser qu.28: A. Maier, Handschriftliches zu Arnaldus de Villanova und Petrus Johannes Olivi, in: AM II p.215–237; hier p.234 sq.

¹⁵ Sent.II q.28 (Jansen I p.484): Avicenna tamen in suis Physicis non multum iis consentire videtur nec credit quod numerus praedicamentorum possit sufficienti ratione probari; cf. Suff.II, 2 (24vb sqq.).

¹⁶ in Met., Introd., q.7 (Dunphy 45 sq.): Unde duo deceperunt Avicennam sicut innuitur a Commentatore IV Metaphysicae. Non enim distinxit inter nomina quae significant intentiones diversas et inter nomina quae significant eandem essentiam, modis tamen diversis. Et ideo credidit quod esse significet aliquid additum essentiae: unde ad modum significandi diversum credidit diversam essentiam consequi.

diversum modum essendi begründet wird. Wie ist dieser Zusammenhang zu begründen? Den *modi essendi* seien die *modi praedicandi* proportional; deshalb ist es unmöglich aus den verschiedenen Weisen des Aussagens (*hoc esse illud*) zurückzuschließen auf die *modi essendi*. Olivi nennt – üblicherweise – keinen Namen. Eine solche Deduktion der Kategorien findet sich etwa in den Aristoteles-Kommentaren des Thomas von Aquin.¹⁷ J. Paulus hat aber auch an Heinrich von Gent gedacht. Allerdings bestätigt die Kritik Olivis durchaus auch eine These des Thomas: Die *modi praedicandi* entsprechen nicht unmittelbar den *modi essendi*, sondern werden durch die *modi intelligendi* vermittelt. Gewisse Prädikate kommen den Dingen nur zu, insofern sie aufgefaßt sind; bei solchen Zuschreibungen gehen wir aber keine ontologische Verpflichtung ein.¹⁸ Diese referierte Begründung verliert jedoch allzu leicht dann ihre Überzeugungskraft, wenn man wie Olivi eben gerade bestreitet, daß allen kategorialen Prädikaten eine eigene Sachhaltigkeit (*essentia*) entspricht. Daß dies prinzipiell möglich ist, ergibt sich aus einem Argument, das sozusagen in umgekehrter Richtung arbeitet, nämlich daß ja dasselbe Ding in verschiedene Kategorien einrücken kann. Gerade nach Aristoteles bezieht sich *agere* und *pati* auf dieselbe Wirklichkeit, jedoch als verschiedene Kategorien. Diese müssen daher keineswegs verschiedene Wirklichkeiten repräsentieren.¹⁹ Das Verfahren muß also das folgende sein:

non oportet aliud videre nisi quae praedicamenta secundum se dicant essentias distinctas ab aliis et quae dicant solummodo rationes super essentias aliorum fundatas absque omni diversitate reali.²⁰

Dies heißt nichts anderes, als daß die angemessene Methode zur Prüfung der Realitätshaltigkeit von Kategorien keine sein kann, die an der Kategorialität selbst ansetzt, sondern – und damit kommen wir zum zweiten der oben genannten Aspekte – nur diejenige, die diese Frage an jede Kategorie gesondert richtet. Auch hier ist entscheidend, wie die Frage nach der Realität von

¹⁷ cf. in Phys.III, 5 (322); in Met.V, 9 (889–894).

¹⁸ E. Stadter geht außerdem von der umgekehrten Chronologie aus: Die Seele als "minor mundus" und als "regnum". Ein Beitrag zur Psychologie der mittleren Franziskanerschule, in: Misc.Med.V, 1968, 56–72; "wahrscheinlich ist von Olivi Heinrich von Gent beeinflusst" (70). Dies stößt, wenn V. Heynck Recht hat, auf chronologische Schwierigkeiten; auch E. Bettoni bezieht Olivi auf Heinrich: Le dottrine filosofiche, p.201.

¹⁹ Sent.II q.54 (Jansen II p.282). Dieses Argument wird noch häufiger begegnen, nicht zuletzt auch bei Buridan.

²⁰ Sent.II q.28 (Jansen I p.483).

Relationen gestellt wird. Olivi formuliert das Realitätsproblem als Frage nach einer real verschiedenen Wesenheit der Relation: *si relatio habet essentiam ab aliis realiter distinctam*.²¹ Dies beinhaltet ersichtlicherweise eine Verselbständigung der Relation, welche ihrem Charakter als Beziehung widerspricht. Olivi braucht dann nur noch Beispiele solcher Verselbständigung zu nennen, um die Absurdität eines solchen Essentialismus eindrücklich zu machen: Alles, was in Einheit sich befindet, wie etwa Form und Materie in substantieller Einheit, wäre von Gott erschaffbar wie auch von uns erkennbar ohne die zugehörige Relation. Olivi fügt dem das bekannte Argument hinzu, daß eine als gesonderte Wesenheit gedachte Relation durch ihr Hinzutreten das Bezogene verändern müßte. Dies ist aber offenkundig nicht der Fall.²² Wie dann auch der Nominalismus sagt Olivi, daß eine solche Verselbständigung die Möglichkeit eröffne, das Bezogene ebenso unabhängig vom anderen wieder zu vernichten. Dies enthält offenkundig dieselbe Absurdität wie das andere. Die Aufhebung der Vaterschaft muß auch die Aufhebung der Sohnschaft implizieren. Dann aber kann es sich bei der Relation nicht um eine eigene Wesenheit handeln. Umgekehrt kann der reale Unterschied von "absolut" und "relativ" nicht daraus geschlossen werden, daß etwas zunächst in sich und dann in Bezug auf anderes erkannt wird: *non enim ex modo intelligendi nostro potest concludi omnino idem modus a parte rei*.²³

Bei einem verwandten Problem, nämlich im Zusammenhang des Schöpfungsbegriffes, verfährt Olivi ähnlich. Das Verhältnis von Gott und Welt in dem Verständnis von Schöpfer und Geschöpf ist zwar für Olivi nicht explizit der Testfall für die angemessene Fassung des Relationsbegriffes und seines Status, andererseits jedoch ist keineswegs zufällig, daß Olivi dieses Problem gerade an dieser Stelle aufwirft. Die Einwände die Olivi gegen einen forcierten Relationenrealismus bringt, sind bereits diejenigen, die auch späterhin von den Nominalisten als die durchschlagenden, für den Historiker dieser Debatte als die entscheidenden angesehen werden müssen.

Olivi geht von der allgemein anerkannten These aus, daß die Wirklichkeit der *creatio* am *ens creatum* eine Relation sei.²⁴ Wie

²¹ Sent.II q.28 (Jansen I p.494).

²² Sent.II q.28 (Jansen I p.494 sq.).

²³ Sent.II q.54 (Jansen II p.265).

²⁴ Sent.II q.2 (Jansen I p.30). Die Ablehnung des Thomas, *creatio* als eine *mutatio* zu verstehen, hat im Syllabus von 1277 eine gewisse Rolle gespielt (nr.217: *Quod creatio non debet dici mutatio ad esse. – Error, si intelligatur de omni modo mutationis*). Olivi ist nicht der einzige, der auch danach den Terminus der *mutatio* nur in einem uneigentlichen Sinne für die *creatio* verwenden möchte.

ist nun das Verhältnis von *creatio* und *creatum* zu denken? Wenn die *creatio* qua Relation zum *creatum* wie ein Akzidens erst hinzukäme, höbe sich der Begriff der Schöpfung selbst auf: Er wäre keine voraussetzungslose Statuierung. Wenn hier auch nur die geringste Form von Andersheit herrschte, dann ließe sich aber nicht nur widersinniger Weise das Zu-Schaffende davon abtrennen, die Wirklichkeit der Relation selbst würde sozusagen zu selbständig. Als eine Entität von quasi isolierbarer Wirklichkeit hat sie für Olivi genau dies zur Folge, was die "Realisten" ihrer Gegenpartei vor Augen führen wollten: die Auflösung der realen Einheit der Dinge sowie der Einheit ihres Zusammenhanges. Sowohl Gott könnte dann alles auch ohne dieses isolierte Element erschaffen, als auch könnten wir alles ohne Relationen erkennen. Gott könnte ebenso gleichsam auf diesen Ausschnitt aus der Wirklichkeit verzichten: Ihre Aufhebung hätte keine notwendige, d.h. auch Gott verpflichtende Folge für die Aufhebung auch anderer Dinge. So wenig wie die Relation der Schöpfung zum Schöpfer etwas hinzufügt, so wenig impliziert der Gedanke der Schöpfung beim geschaffenen Ding etwas anderes – als eben Gott. Hätte die Relation eine akzidentelle Wirklichkeit, so setzte sie eine kreationsfreie Substanz voraus; wäre sie in irgendeinem anderen Sinne ein Anderes, so wäre sie dem Geschöpf nicht mehr wesentlich. Das Wesen der Kreatur und die Hinsicht der Kreatürlichkeit bestehen also *absque aliqua diversitate essentiali*.²⁵ Die Wesentlichkeit der Schöpfungsrelation impliziert für Olivi übrigens auch, daß die Dinge ohne Gott nicht erkannt werden können.²⁶ Jene "Unwesentlichkeit" des Unterschiedenseins führt nun wieder zurück auf den Sonderstatus dieser Kategorie, kein Etwas, sondern ein zu-Etwas zu sein. Olivi sagt dies mit einer Formulierung, die deswegen höchst verwunderlich ist, weil sie zum einen nur den bekannten Ausdruck "*ad aliquid*" in einer ebenfalls bekannten Weise von "*aliquid*" verwendet, jedoch die Akzidens-Formel "*entis et non ens*" ausschließlich für die Relation reklamiert:

²⁵ Sent.II q.2 (Jansen I p.24 et sqq.).

²⁶ Sent.II q.54 (Jansen II p.261): *Idem videtur de omni essentia creata quae, quantumcumque simplex, habet respectum ad Deum, ut est principium eius efficiens et ut eius exemplar et ut eius finis, sine quibus nulla essentia creata est intelligibilis, saltem hoc modo praedicti respectus possunt dici ei accidentales.* Dieser nicht sehr präzisen These hat Duns Scotus der Sache nach widersprochen: ord.II d.1 q.4–5 n.246 (ed. Vat. VII p.122).

Unde hoc est praedicamentum quod singulariter debet dici entis et non ens, non enim proprie dicit quid, sed solum ad aliquid.²⁷

Die Relation ist demnach für Olivi keine res: sed solum altera ratio in re per omnimodam indifferenter comprehensa,²⁸ die deswegen nichts Wirkliches zu anderem Wirklichem hinzufügt.²⁹ A.Maier hat denn auch Olivis Lösung des Relationsproblems durchaus in Analogie zu anderen Realitätsfragen gebracht: "Olivi liebt es auch in anderen Zusammenhängen, gegenständliche Bestimmtheiten, – wie Akzidentien, Relationen usw. –, in denen die traditionelle Philosophie eigentlich kategoriale Momente zu sehen pflegt, auf einen derartigen *modus essendi* oder *modus existendi* zu reduzieren, ohne jemals eine präzise ontologische Definition oder Analyse dieser *modi* zu geben."³⁰

²⁷ Sent.II q.54 (Jansen II p.263).

²⁸ Sent.II q.54 (Jansen II p.260).

²⁹ ib.; qu. de trin. (Schmaus 181*).

³⁰ Das Problem der Quantität, in: Studien IV p.170.

12. KAPITEL

JOHANNES DUNS SCOTUS

1. Die begrifflichen Klärungen

Heinrich von Gent hat sowohl den ontologischen Status der Relation neu bestimmt wie auch dem Problem der Relation innerhalb des scholastischen Diskurses einen hohen Rang gegeben. Die fundamentale Bedeutung des Relationsproblems hat Duns Scotus anerkannt, die Statusbestimmung aber, wie viele andere philosophische Elemente in Heinrichs Theorie einer scharfen Kritik unterzogen. Daß der ontologische Status der Relation zu einem der großen Themen der scholastischen Diskussion wurde, ist bedingt durch die scotische Auseinandersetzung damit. Bei keinem Autor vor Scotus – mit der einzigen Ausnahme des Heinrich von Gent selbst – spielt der Begriff der Relation eine auch nur annähernd so beherrschende Rolle wie bei ihm. Das Bedeutsame an der scotischen Kritik ist, daß er Heinrich weder bloß immanent nach den Kriterien der Konsistenz kritisiert noch einfach einen dogmatischen Maßstab von außen anlegt, sondern bereits ein knappes Jahrzehnt nach dem Tode Heinrichs neue und klare Alternativen formuliert.

Zwar hat Scotus dem Thema keinen eigenen Traktat gewidmet; es wird vielmehr jeweils bei bestimmten Anlässen mit den entsprechenden Fragestellungen ausführlich verhandelt: Es sind – wie auch bei anderen Scholastikern oft, Buch I dist.30: die Frage der zeitlichen Relationen in Gott; Buch II dist. 1: der Begriff des Geschaffenseins im Verhältnis zum Geschaffenen selbst (abgesehen von den anderen textlichen Anlässen in seinen Aristoteles-Kommentaren und den vielen sonstigen Bemerkungen, die sich über das ganze Werk verstreut finden). An jenen zwei Orten manifestiert die scotische Relationstheorie ihre besondere Statur. Das Problem wird mit einer staunenswerten Grundsätzlichkeit und im Kontext einer neu konzipierten Metaphysik gestellt. Dabei ist offenkundig, daß die Theorie nicht theologischen Erfordernissen unterworfen wird. Der Gang des Gedankens ist charakteristisch: Zunächst wird die Frage nach dem Verhältnis des Geschaffenen zum Schöpfer angegangen, indem eine allgemeine Relationstheorie

entworfen wird;¹ dann wird aber zu zeigen versucht, daß zwar die Relation der creatio passiva den allgemeinen Kriterien für Relationen genügen muß, daß diese aber verschiedene Weisen des Unterschiedenseins von Relation und Fundament zulassen.

Für unsere Darstellung muß es (und kann es, wie zahlreiche Texte belegen) aber dennoch bei der Fragestellung, die den ontologischen Status der Relation zum Thema hat, bleiben;² allerdings darf die Bemühung des Duns Scotus nicht übergangen werden, das, was mit dem Ausdruck "Relation" gemeint ist, begrifflich scharf zu fassen. Schon die Klarheit dieser Erörterung zeichnet seinen Beitrag zu dieser Diskussion aus.

Zu einer Relation als solcher gehören mehrere Elemente: Es muß erstens etwas gedacht werden, das in Relation steht, welches also durch die Relation bezogen ist; und zweitens etwas, worauf es bezogen ist.³ Wie schon in der Einleitung zitiert gehört für Duns Scotus die Relation zu denjenigen Entitäten, die in irgendeiner Weise sekundär sind.⁴ Dieser begriffliche Zusammenhang wird an den realen Fundamenten wenn nicht ausgewiesen, so doch dokumentiert: *omnis respectus habet aliquid in quo fundatur, quod secundum se non est ad aliud.*⁵ Die Relation besteht zwischen

¹ Lect.II d.1 q.4–5 n.167 (ed. Vat. XVIII p.54): *ut communius dicamus*; n.222 (p.75). Die speziellere Frage wird entsprechend eingeleitet, ord.II d.1 q.4–5 n.241 (ed. Vat. VII p.120): *Hoc ergo viso de relationibus in communi, de relatione speciali 'creaturae ad Deum' est una opinio...*

² G. Martin, Wilhelm von Ockham, 120–137; O. Holzer, Zur Beziehungslehre des Doctor Subtilis Johannes Duns Scotus, in: Franc. Stud.33 (1951), 22–49; J.P. Beckmann, Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehung, Bonn 1967; M.G. Henninger hat dem Thema ein besonders eindringliches und kritisches Kapitel gewidmet, in dem er vor allem Heinrich gegenüber der scotischen Kritik stark macht: Relations, pp.68–97.

³ ord.I d.30 n.37 (ed. Vat. VI p.185): *ambo absoluta sunt priora utraque relatione, quia quaelibet relatio praeexigit non tantum fundamentum, sed etiam terminum ut terminus est. Sic ergo, quando sunt relationes mutuae, accidunt tamen ibi termino, in quantum terminus est, ut e converso referatur*; die Erkenntnis einer Relation ist nicht unmittelbar, sondern geschieht vermittels der termini, ord.I d.35 n.33 (ed. Vat. VI p.259): *nec intellectus comparat ad aliquid nisi naturaliter prius cognito termino*; ord., prol. p.3 n.206 (ed. Vat. I p.138): *respectus non potest cognosci sine cognitione amborum extremorum.*

⁴ cf. cap.2, n.107.

⁵ ord.I d.3 n.323 (ed. Vat. III p.194 sq.); dieses Fundament ist essentialiter ad se. Auch Scotus formuliert also wie Heinrich von Gent (cf. cap.6, p.100 sq.) das Nicht-Relative in der Weise einer Relation, Rep.Par.II d.1 q.7 n.15 (ed. Vivès XXII, 564b): *... se habere ad se, hoc est secundum absolutum*; ord.II d.1 n.229 (ed. Vat. VII p.114); n.244 (p.121 sq.); Gregor von Rimini, Lect.I d.28–32 q.2 (III p.116): *dico quod per entitatem absolutam intelligo entitatem quamlibet, quae est seu dicitur aliquid ad se.* – Was dies für den Begriff der Relation und den Gegensatz zum Absoluten besagt, findet man bei Scotus – wie auch sonst – nirgends erörtert.

“Extremen”. Diese bestimmen auch das Sosein der Relation: non potest esse eadem relatio nisi sit inter eadem extrema.⁶ Dabei betont Scotus ausdrücklich, daß diese Momente der Relation als solcher zukommen, nicht auf Grund ihrer möglichen Akzidentalität:

non est possibilis, quod sit respectus inter duo quin sit alicuius et ad aliquid, et hoc non ex ratione accidentis, sed ex ratione respectus.⁷

Es kommt nun alles darauf an, den Zusammenhang⁸ von relatio und fundamentum einerseits, und relatio und terminus andererseits genau zu verstehen. Beginnen wir mit dem Terminus. Dieser gibt der Relation den Namen. Problematisch wird die Funktion des Relationsterminus insbesondere dort, wo die Relation der Geschöpfe zum “Absoluten”⁹ geklärt werden muß. Auch Duns Scotus interpretiert das Verhältnis Gottes zur Welt mit einer der Relationstypen, wie sie Aristoteles in der Metaphysik unterschieden hatte. Wie andere Scholastiker versteht auch Scotus das Gott-Welt-Verhältnis als eine einseitige Relation.¹⁰ Mit diesem Typus von Relation, den Aristoteles am Beispiel von Wißbaren und Wissen, von Maß und Gemessenen verdeutlicht, war der Scholastik ein Lehrstück gegeben, das wie wohl kein anderes aus der aristotelischen Relationstheorie für die mittelalterliche theologia philosophica von Bedeutung war. Gerade die asymmetrischen Relationen im Sinne des dritten der von Aristoteles unterschiedenen Relationstypen sind es, anhand dessen Scotus jenen fraglichen Zusammenhang zu klären sucht.¹¹ Die Frage ist: Wie verhält

⁶ ord.I d.30 n.17 (ed. Vat. VI p.176); ord.II d.1 n. 240 (ed. Vat. VII p.119): relatio habet distinctionem in species suas sicut aliud genus habet distinctionem in species suas; et tamen illa non innotescit nisi per fundamenta; Met.V q.12 n.2 (ed. Vivès VII, 291b): quamvis relationes, sicut alia, habent distinctiones specificas secundum proprias differentias, tamen quia latent nos, accipimus distinctionem earum per fundamenta, ex quibus innotescit distinctio relativorum, sive relationum, scilicet effective, sive materialiter.

⁷ ox.IV d.12 q.2 n.14 (ed. Vivès XVII, 572a).

⁸ Man könnte versucht sein, statt “Zusammenhang” “Verhältnis” zu sagen. Dies mag zwar sprachlich naheliegen, würde jedoch dem Gedanken des Duns Scotus strictissime widersprechen. cf. n.22.

⁹ ord.I d.30 n.37 (ed. Vat. VI p.185): . . . in Deo, qui maxime habet rationem absoluti.

¹⁰ ord.I d.30 q.1–2 n.31; VI p.182: omnes autem relationes creaturae ad Deum pertinent ad tertium modum relativorum; ergo qualescumque sunt illae quae sunt in uno extremo, non oportet alterum extremum – secundum aliquam relationem in eo – terminare relationes illas, sed potest terminare praecise sub ratione absoluti; d.35 n.27 (ed. Vat. VI p.256): in tertio modo non est mutuitas sicut in aliis duobus modis, – et ex hoc sequitur [. . .] quod terminus relationis est absolutum quid, ut absolutum.

¹¹ Die grundsätzliche Scheidung des dritten Typus von Relation von den beiden

sich der Terminus einer einseitigen Relation zu eben dieser Relation? Scotus hebt eigentlich nur den Sachverhalt hervor: Er verhält sich eben nicht, sondern ist nichts als terminus: . . . in tertio autem non est relatio mutua, sed alterum praecise refertur ad reliquum, et reliquum non refertur sed tantum est aliquid eius.¹² Duns Scotus fügt dem ausdrücklich hinzu, daß dieser Sachverhalt für alle endlichen Relationen Geltung besitzt: Hoc etiam probatur generalius per omnia relativa, quia nullum relativum refertur primo ad correlativum ut ad terminum, in creaturis.¹³ Die Formulierung scheint nicht ganz präzise, denn damit werden doch alle Relationen zu asymmetrischen erklärt. Oder ist eben dies Scotus' Absicht?

Scotus macht folgendes geltend: Jedes relativum ist definitorisch bestimmt durch den Terminus, auf den es sich bezieht. Der terminus muß, um nicht in dieser Definitionsfunktion aufzugehen, "früher" sein als diese Definition des Relativen. Darin aufzugehen hieße einen vitiosen Zirkel ansetzen; die Relation wäre durch etwas definiert, was seinerseits nur durch diese Relation definiert wäre. Woher käme dann die Bestimmtheit? Dem scheint entgegenzustehen, daß damit jegliche im strengen Sinne verstandene Korrelativität ausgeschlossen bleiben muß. Scotus verweist in seiner Argumentation auf die Prioritätsthese des Aristoteles: Die Substanz ist früher als ihre Akzidentien, die Wirklichkeit früher als die Möglichkeit, und gibt folgendes Beispiel: Es ist unmöglich daß sich "Vater" in erster Linie (primo!) auf "Sohn" bezieht, *insofern* sich "Sohn" auf "Vater" bezieht. Somit bezieht er sich – primo – auf ein Absolutes, das gleichwohl das unmittelbare Fundament einer Relation, auch der Korrelation (nämlich der "filiatio" in diesem Fall) ist. Und von diesem gilt: illud absolutum est prius patre ut pater. Das widerspricht natürlich dem Kausalverhältnis. Aber auch, wenn Scotus die Umkehrung anbringt, so scheint die Wahl dieses zunächst unplausiblen Beispiels darin begründet zu liegen, daß Scotus kein Realphänomen zu beschreiben beabsichtigt, sondern einen relationstheoretischen Sachverhalt einsichtig zu machen bestrebt ist. Damit ist, so scheint es, Korrelativität nicht ausgeschlossen, sondern nur angegeben, was Korrelativität eigentlich besagt und was nicht. Sie besagt nicht, daß es nicht zu bestimmten Relationen eine jeweils entsprechende

ersten beruht nicht auf deren unterschiedlichem ontologischen Status, sondern ist ein struktureller: die ersten beiden Typen sind umkehrbare Relationen, Relationen der dritten Art sind es nicht: ord.I d.30 n.31 (ed. Vat. VI p.182); n.60 (196 sq.).

¹² ord.I d.30 n.31 (ed. Vat. VI p.182).

¹³ ord.I d.30 n.35 (ed. Vat. VI p.183).

mit anderem Richtungssinn gäbe; wohl aber soll gezeigt sein, daß aus der Terminusbestimmtheit von Relationen die "Absolutheit" des terminus folgt, d.h. daß der Terminus seinerseits also nicht selbst wiederum relationsbestimmt sein kann.¹⁴

Duns Scotus möchte vorführen, daß Aristoteles selbst seine Grundgedanken wie den Zusammenhang von Akt-Potenz, Substanz-Akzidens, genau in diesem Sinne verstanden hat. Nur diese Interpretation erlaubt es nach Scotus, die aristotelischen Aussagen über die Definition einsichtig zu machen.

Aristoteles hatte in seiner Metaphysik, nachdem er gegen die Megariker die Rede vom Nichts gerechtfertigt hat,¹⁵ Wirklichkeit und Möglichkeit in eine mehrfache Beziehung zueinander gebracht. Sie sind als Sachverhalte nicht unabhängig voneinander, sondern nur in Beziehung aufeinander bestimmbar.¹⁶ Ungeachtet dessen bestimmt er ihr Verhältnis nicht als einfache Korrelation, sondern sagt, die Wirklichkeit sei früher als die Möglichkeit, und zwar sowohl dem Begriff wie dem Wesen nach, der Zeit nach nur gewissermaßen (in anderer Hinsicht hingegen nicht).¹⁷ Wenn es stimmt, daß die Wirklichkeit in die Definition der Möglichkeit eingeht, muß gefragt werden: In welchem Sinne und unter welcher Bedingung kann der actus diese definitorische Funktion erfüllen? Zunächst eben als terminus derjenigen Relation, die im Begriff der Möglichkeit enthalten ist. Dieser terminus selbst muß notwendig jedoch als ein absolutum verstanden werden, denn andernfalls würde sich die Definitionsimplication umkehren, d.h. die Möglichkeit gehörte ihrerseits in die Definition der Wirklichkeit. Genau dies widerstreitet jedoch dem von Aristoteles ausdrücklich gemachten Vorrang – "der Definition nach" – der Wirklichkeit vor der Möglichkeit: ergo actus, secundum quod mere absolutum

¹⁴ ord.I d.30 q.1–2 n.36 (ed. Vat. VI p.184); Met.IX q.2 n.4 (ed. Vivès VII, 532b): non enim idem est referri et relationem terminare.

¹⁵ Mit welchem Erfolg ist heute umstritten; skeptisch antworten M. Heidegger und N. Hartmann: Letzterer hat die so schlagend anmutenden Argumente des Aristoteles für zirkulär gehalten (Kleine Schriften II pp.85–100, hier 93: "Solche Ungereimtheiten müssen sich natürlich ergeben, weil Aristoteles unbesehen seinen eigenen Dynamisbegriff substituiert.") und M. Heidegger, der nun zwar nicht für einen megarischen Möglichkeitsbegriff plädiert, sieht sechs Jahre vor Hartmanns Akademie-Vortrag, in dem Hartmann in Heideggers Rede von den "Möglichkeiten" des Daseins noch den alten Möglichkeitsbegriff wiedererkennen zu können glaubt (100), gleichwohl die Megariker unbesiegt (GA XXXIII p.165): "Es darf mit Grund in Zweifel gezogen werden, ob Plato und Aristoteles wirklich die zentralen Einwände der Megariker begriffen und überwunden haben." Hingegen verteidigen R. Spaemann/R. Löw in "Die Frage Wozu?" Aristoteles gegen die Megariker (56–58.).

¹⁶ Met.IX, 6; 1048a36–37.

¹⁷ Met.IX, 8; 1049b10 sqq.

‘quid’ est, est terminus huius relationis.¹⁸ Sogar im vermutlich frühen Metaphysik-Kommentar interpretiert Duns Scotus bereits die aristotelische Akt-Potenz-Metaphysik in diesem Sinne:

potentia sic sumpta dicit ordinem ad actum, et ille ordo essentialiter est respectus ad actum; habens ergo respectum essentialiter ad aliud, inquantum huiusmodi, illi alii non opponitur, nisi relative. Sed hoc non est e converso, quia ratio actus est absoluta, ut probatum est ex intentione Philosophi.¹⁹

Damit soll also die Möglichkeit gezeigt sein, daß sich etwas auf ein Absolutes, und nicht bloß auf ein Korrelatives qua Relatives beziehen kann: *Possibile est ergo aliquid referri ad absolutum.*²⁰ Es könnte merkwürdig scheinen, daß Scotus offenbar bloß die theoretische Möglichkeit gesichert haben wollte. Die aus dem Text sprechende Akzentuierung versteht sich jedoch aus seiner Gegnerschaft gegen ein Relationsverständnis, das die Absolutheit bloß in das Fundament, nicht jedoch in den Terminus legt. Relationalität setzt also notwendig zwei ihr gegenüber frühere Elemente voraus, die unabgänglich von der zwischen ihnen bestehenden Relation sind: *fundamentum* und *terminus* der Relation. Wenn man miteinbezieht, daß “Frühersein” ebenso wie “Unabhängigsein” ebenfalls Relationen sind, dann könnte man dazu kommen, auch in der Struktur der Relationalität selbst noch Relationen anzusetzen. Aber Scotus spricht von einem Voraussetzungsverhältnis. Für dieses muß gelten, daß das Vorausgesetzte nicht von der Art dessen sein kann, welches diese Voraussetzung setzt. Es ist in diesem Sinne, d.h. *ex negativo* gesprochen: absolut. Zudem ist ein Gedanke insbesondere für die nachfolgende Realismus-kritische Diskussion von entscheidender Bedeutung: Es ist gerade das Anliegen des Duns Scotus zu zeigen, daß zwischen einer Relation und ihrem Terminus nicht wiederum eine Relation angesetzt werden kann. Es käme dann zu einer unendlichen Iteration: *relatione aliquid refertur formaliter [...] non ipsamet relatio refertur.*²¹

¹⁸ n.34 (p.183); zur Begründung des Primatsverhältnisses (*ratione prior*) der beiden Termini, die, weil streng korrelativ, auch nur zusammen erkannt werden zu können scheinen, bei Thomas von Aquin, in *Met.IX*, 7 (1846): *potentia non potest definiri nisi per actum. Nam prima ratio possibilis in hoc consistit, quod convenit ipsum agere vel esse in actu [...]* Ergo est necessarium, quod ratio actus praecedat rationem potentiae, et notitia actus notitiam potentiae [...] actum autem [Aristoteles] non potuit per aliquid aliud definire, sed solum inductive manifestavit; Ockham, *ord.I d.30 q.5* (OTH IV p.391); *qdl.6*, 24 (OTH IX p.675 sq.).

¹⁹ in *Met.IX q.2 n.4* (ed. Vivès VII, 532b).

²⁰ *ord.I d.30 n.37* (ed. Vat. VI 185).

²¹ *ord.I d.26 n.33* (ed. Vat. VI p.10); *Lect.I d.19 q.1 n.26* (ed. Vat. XVII p.273);

Scotus möchte also in einem zweierlei festhalten: Die mögliche reale Verschiedenheit von Fundament und Relation einerseits, und den nicht-dinglichen Charakter der Relation andererseits. Die Relation ist kein Ding (*res*), sondern eine *ratio*. Da die Relation sich durch sich selbst auf ihr Fundament bezieht,²² bedarf sie keiner zusätzlichen Relation. Nur in diesem Falle würde sich die Zuordnung unendlich iterieren.²³ *Ratio* hat hier aber nicht den Sinn von bloßem Begriff oder von Seinsweise im Sinne Heinrichs, sondern von Grund. Die Relation ist der Grund des Sich-Beziehens von Dingen, daher nicht selbst ein Ding. Es scheint, daß dieser Charakter theoretisch nicht leicht festzuhalten ist; auch Scotus spricht mitunter durchaus, um den Objektivitätscharakter der Relation festzuhalten, von dieser als von einer anderen *res*.²⁴ Der Nominalismus hat ihn vollständig verdrängt, aber so, daß man fragen muß, ob er mit seinen Mitteln ihn überhaupt adäquat formulieren kann.

2. Die einseitige Relation

Duns Scotus gibt die ontologische Duplizität asymmetrischer Relationen auf. Das Neue bei Scotus liegt darin – darauf hat auch schon G. Martin nachdrücklich hingewiesen²⁵ –, daß Scotus die Einseitigkeit im strengen Sinne versteht. Er bringt dafür im wesentlichen zwei Argumente vor:

– Solange der Begriff des *ens rationis* in einem prägnanten Sinne verstanden wird, gibt es keine Möglichkeit ihn hier sinnvoll zu verwenden.

relatio est ratio essendi ad aliud, igitur non est ratio essendi in aliquo; in Met.V q.12 n.7 (ed. Vivès VII, col. 296a): illa identitas, quae est relatio, non est relativum, sed ratio referendi. Wohl aber können Relationen Basis für immer neue Relationen sein: ord.I d.19 q.1 n.6 (ed. Vat. V p.267): sicut proportionalitas super relationem – mit Berufung auf Avicenna, Met.III, 10 (Van Riet 174); Lect.I d.19 n.49–50 (ed. Vat. XVII p.280 sq.); II d.1 n.252 (ed. Vat. XVIII p.85 sq.); ox.IV d.12 q.1 n.8 (ed. Vivès XVII, 544a).

²² *ord.II d.1 q.4–5 n.239 (ed. Vat. VII p.119): relatio se ipsa refertur ad fundamentum.*

²³ Allerdings kann Scotus auch formulieren, *ox.IV d.12 q.2 n.18 (ed. Vivès XVIII, 574a): dependentia relationis ad fundamentum est essentialissima, ita quod sine ea non potest esse ratio relationis; cf. ord.II d.1 q.4–5 n.278 (ed. Vat. VII p.139).*

²⁴ *Lect.II d.1 n.212 (p.70): sunt res aliae; Rep.Par.II d.1 q.7 n.10 (ed. Vivès XXII, 562b): vera res; 563b: res alia; in Met.IX q.11 n.3 (ed. Vivès VII, 270a): relatio aliqua est res naturae.*

²⁵ Wilhelm von Ockham, p.136; Martin unterstellt hier eine Thomas-Kritik (Wilhelm von Ockham, p.121; 125–130); die Editoren der *Editio vaticana* verweisen demgegenüber auf Richard von Mediavilla.

– Eine Analyse der einseitigen Relationen ergibt, daß sie nur verstehbar sind, wenn nicht eine weitere Relation anderer Art darin einbezogen wird. Sogar bei den konversen Relationen gilt dies.

Ein weiterer Einwand gegen die Theorie, welche die asymmetrischen Relationen als ein zweifaches Relativsein versteht, als *relatio secundum rem* und zugleich als *relatio secundum rationem*, stellt das Subjekt dieser *ratio* in Frage. Wenn etwa das Verhältnis Gottes zur Welt als eine Relation *secundum rationem* verstanden werden soll, dann kann das für Scotus nur heißen, hier würde ein aktueller Objektbezug gestiftet: *ista enim relatio rationis non est in hoc absoluto nisi ut actu consideratur ab intellectu*.²⁶ Dies hängt daran, wie G. Martin richtig gesehen hat, „daß Duns Scotus auf die ursprüngliche Bedeutung des *ens rationis* zurückgeht“ und es in seinem ursprünglichen Sinne, als etwas vom Verstande Gedachtes, versteht.²⁷ Die *relationes rationis* – von welchem Verstand soll die Relation von Gott zur Welt gedacht werden? Vom menschlichen Intellekt nicht, denn dieser steht als geschaffener selbst schon in einer realen Beziehung zu Gott; von Gott selbst aber auch nicht, da diese begrifflichen Verhältnisse unabhängig davon anzusetzen sind, ob das erste Prinzip als ein geistiges oder als eine schiere Naturpotenz angesehen wird – wie in Religionen, die die Sonne verehren, geglaubt wird.²⁸ Relationen sind also nur entweder real oder rational, aber nicht beides zugleich, und bloß durch den Richtungssinn unterschieden.²⁹ Anders als etwa Dietrich von Freiberg, aber doch ganz im Einklang mit der übrigen Scholastik vermag der Intellekt zwar etwas hervorzubringen, aber doch nur etwas von der Seinsart seiner selbst. Im Falle der Relationen kann das nur heißen: *intellectus actu suo non potest causare nisi relationem rationis, ex hoc scilicet quod est virtus collativa, potens conferre hoc ut cognitum ad illud*.³⁰ Dieser Gedanke scheint innerhalb der historischen Diskussion ein ziemlich starkes Argument zu sein.

Scotus bringt aber zuvor schon ein Argument, das den Sachverhalt nicht mit Rücksicht auf den speziellen Anwendungsfall des Gott-Welt-Verhältnisses diskutiert, sondern am Beispiel des

²⁶ ord.I d.30 n.38 (ed. Vat. VI p.185).

²⁷ G. Martin, Wilhelm von Ockham, p.130; P. Schulthess, Relation und Funktion, 129: „Dies ist ein Grunddogma der Relationstheorie, das vor allem in der Neuzeit wieder auftaucht und dann von Crusius und Kant verworfen wird.“

²⁸ ord.I d.30 n.39 (ed. Vat. VI 186); die Editoren verweisen auf sap.13, 2; Lect.I d.30 n.40 (ed. Vat. XVII p.409).

²⁹ cf. J.P. Beckmann, Die Relationen, p.101.

³⁰ ord.I d.8 n.186 (ed. Vat. IV p.254 sq.).

Wißbaren, das Aristoteles neben anderen zur Exemplifizierung der einseitigen Relation angeführt hatte. Auch dieses Argument setzt einen aktuellen Objektbezug voraus. Die Beziehung des Wissens auf das Wißbare ist eine solche Relation. Nun kann zwar, sagt Scotus, der Intellekt im terminus einer einseitigen Relation eine logische Relation stiften, der Terminuscharakter besteht jedoch vollständig unabhängig davon. Was terminus einer Wissensrelation sein kann steht nicht unter der Bedingung, als ein ens rationis von einem Intellekt actualiter erfaßt zu sein.³¹

Gott hat also nach Duns Scotus keine reale Beziehung zur Welt. Scotus kehrt, mit dem Schematismus der Doxographie gesagt, zur Lehre der *philosophi* zurück. Er beansprucht allerdings, gegenüber den *philosophi* die besseren Argumente zu haben. Zwar folgert auch Scotus das Nicht-Bestehen einer realen Relation Gottes zur Welt aus erstens der Einfachheit und zweitens der Notwendigkeit Gottes, dies läßt sich jedoch für ihn überzeugender und schlüssiger folgern, wenn die Kreatur selbst in keinem, auch nicht abgeschwächten Sinne den Charakter des Notwendigen hat.³²

Scotus erweitert also zum einen den Ordnungsbegriff: Er sieht kein endgültiges Hindernis, von einer "Ordnung" Gottes zur Welt³³

³¹ ord.I d.30 n.38 (ed. Vat. VI p.185).

³² ord. I d.30 n.49 sqq. (ed. Vat. VI, 192 sqq.).

³³ Einer der kritischen Einwände gegen den Gottesbegriff der Metaphysik ist bekanntlich, sie sei unfähig, Gott aus dem Geflecht der Endlichkeit herauszuhalten. Das Problematische der Metaphysik besteht nicht darin, daß sie sich diesem Anspruch entziehe, sondern daß die von ihr aufgegebenen sprachlichen und konzeptionellen Formen, um jenem Anspruch zu genügen, selbst immer subtile Formen der Verendlichkeit sind. Die Unfähigkeit der Metaphysik dokumentiere sich an der superlativischen Form der Prädikate; die vorskotische Metaphysik hatte allerdings in ihrem Selbstverständnis beides verbunden, sowohl den Superlativ (ohnehin mit mehreren Korrekturmöglichkeiten), wie den ständig wiederkehrenden Akzent auf dem "extra ordinem", "supra ordinem"; für letzteres nur einige Belege: Im Kommentar zum Modalitäten-Kapitel von Peri hermeneias macht Thomas von Aquin folgenden Vorbehalt: voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias; sunt autem differentiae entis possibilis et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus, et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum . . . : in periherm.I, 14 (Spiazzi nr.197; ed. Leon.I* 1 p.78 l.438–445); sum. theol. I, 13, 7: cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae . . . ; auch bei Dietrich von Freiberg finden sich thetische Bemerkungen dieser Art.; wenn man *ordo* in einem strikten Sinne versteht, den Scotus in *De primo principio* nicht meint, dann gilt, wie er sagt: prius vel primum esse supra ordinem (I n.3; Kluxen 2); zum Ordnungsbegriff: ord.I d.30 q.1–2 n.28–29 (ed. Vat.VI p.180 sq.); Lect.I d.30 q.1–2 n.72 (ed. Vat. XVII p.420); eine entsprechende Bemerkung auch bei Card.Cajetan, in sum.theol.I, 39, 1, comm.VII (ed. Leon.IV, 397b): Fallimur autem ab absolutis et respectivis ad Deum procedendo, eo quod distinctionem inter absolutum et respectivum quasi priorem re divina imaginamur; et

zu sprechen: Ordnung impliziert als solche kein Abhängigkeitsverhältnis:

Quare igitur negatur ordo Dei ad creaturam? Inter ipsum enim et creaturam est ordo: licet non ordinetur ad creaturam sicut posterius, ordinari tamen videtur sicut prius et perfectius.³⁴

Ebenso entkleidet er auch den Begriff der realen Relation des Momentes der Abhängigkeit.³⁵ Die Ähnlichkeit ist eine objektive, vorgefundene, d.h. reale Beziehung zwischen zwei realen Qualitäten, diese sind gleichwohl dadurch nicht abhängig; das (endliche) agens hat zwar eine reale Relation zum Effekt, ist dadurch und darin jedoch nicht von diesem abhängig. Das scotische Argument lautet, daß in einem solchen Relationsbegriff ein Zirkel läge: Wenn reale Relationalität Abhängigkeit implizierte, so ergäbe sich eine wechselseitige Relation: *a* dependet *a* *b*, inquantum *b* dependet ab *a*, – quod est impossibile.³⁶

Die zweite begriffliche Präzisierung ergibt sich im Zusammenhang mit der scotischen Diskussion der Schöpfungsrelation. Diese steht unter dem nicht mehr revidierbaren, weil begrifflich ausgewiesenen Anspruch, daß die Relationen unmöglich auf das reduziert werden können, was in Relation steht. Die Schöpfungsrelation hingegen negiert jedwede ihr vorausgehende Realität im Geschaffenen. Denn was immer ihr vorausginge, müßte selbst in einer solchen Relation stehen.

consequenter illam sub altero membro oportere poni credimus. Et tamen est totum oppositum. Quoniam res divina prior est ente et omnibus differentiis eius: est enim supra ens et supra unum.

³⁴ Lect.I d.30 q.1–2 n.34 (ed. Vat. XVII p.406); ord.I d.30 n.28 (ed. Vat. VI p.180 sq.); n.22 (ed. Vat. VI p.178); n.29 (p.181): ordo est quaedam relatio; n.70 (ed. Vat. VI p.200): quodlibet illorum est potentiale ad istam formam quae est 'ordo'; Lect. I d.30 q.1–2 n.33 (ed. Vat. XVII p.406): Unde relationes disparatae non habent ordinem: dissimile enim refertur ad simile, et tamen non sequitur quod dissimile ordinetur ad simile, hoc enim est nihil dicere. Im Metaphysik-Kommentar – in Met.V q.11 n.3 (ed. Vivès VII, 269b) – hatte Scotus noch gesagt: Relatio, comparatio, habitudo, unio vel annotatio (illud est secundum verbum Simplicii) respectus, adaliquitas, idem videntur significare et eorum denominativa idem. Ordo et dependentia forte sunt specialiores quinque praedictis. Ordo non videtur esse nisi prioris ad posterius, dependentia non est in divinis. Das eben verwendete "noch" sollte nicht suggerieren, daß die Chronologie bereits geklärt ist: In Met.IX q.4 n.5 (ed. Vivès VII, 546a) wird auf den *Tractatus de primo principio* verwiesen; in der kritischen Ausgabe, deren Text mir G. Etzkorn großzügig zur Verfügung gestellt hat, bleibt dieser Verweis erhalten: q.3–4 n.25; zur Behauptung, die Lectura sei nach dem Metaphysik-Kommentar entstanden: op.omn. XIX, prolegomena, p.41'–46'. – Bonaventura hatte gesagt, Sent.I d.30 q.3 (I col.525b sq.): Deus ad creaturam non habet ordinem nec habet aliam et aliam habitudinem.

³⁵ Lect.I d.30 n.22–25 (ed. Vat. XVII pp.402–404).

³⁶ Lect.I d.30 n.25 (ed. Vat. XVII p.404).

Duns Scotus verläßt an dieser Stelle die traditionelle Auslegung der Relation als Akzidens.³⁷ Wie sich im dritten Abschnitt zeigen wird, wird sie zwar grundsätzlich nicht allein beibehalten, sondern sogar noch zugespitzt. Aber die Schöpfung im Sinne der *creatio passiva* (d.h. des Geschöpflichseins des Geschaffenen) ist nicht als ein Akzidens am Geschaffenen zu fassen. Da es Scotus jedoch bei der Verteidigung der Akzidentalität nur auf deren grundsätzliche Möglichkeit ankommt – für die es freilich wichtige Beispiele gibt –, nicht aber um die Auslegung der Relation als Akzidens überhaupt, ist ein theoretischer Freiraum gelassen. Seine Behauptung hat unter anderem ihre Überzeugungskraft darin, daß auch andere Relationen als nicht-kategoriale gefaßt werden. So ist etwa die Beziehung der Möglichkeit auf die Wirklichkeit von dieser Art.³⁸ Diese Möglichkeit macht sich nun Scotus bei der Schöpfungsrelation zunutze: Sie ist im strikten Sinne keine kategoriale.³⁹ Relationalität ist ursprünglicher als die kategoriale Ausdifferenzierung. Die Relation ist gegenüber den Kategorien ein transzendens, sie kommt dem Seienden zu, so wird auch mit umgekehrter Metaphorik gesagt, *antequam descendat in genera*.⁴⁰ Die Relation gehört damit zu denjenigen Bestimmungen, die dem Seienden im allgemeinen (*in communi*), d.h. *als* Seiendem zukommen. Wenn Scotus hier seine Univozitätslehre einbringt, dann ist auf diese Weise die größte Entfernung von der neuplatonischen Relationstheorie erreicht. Zwar trennt Scotus wie die Tradition des Neuplatonismus die göttlichen von den kategorialen Bestimmungen, aber die Relationalität verliert ihre Eingrenzung auf den Bereich der Vielheit. Diese gehört zum Seienden selbst, d.h. insofern noch kein Unterschied von Endlichkeit und Unendlichkeit gedacht werden muß.⁴¹ Hier sollte auch darauf hingewiesen

³⁷ Scotus muß hier den augustininischen Begriff des *accidens* interpretieren: ord.II d.1 q.4–5 n.258–259 (ed. Vat. VII p.127 sq.); cf. Stead Chr.G., „Accidens“, in: Augustinus-Lexikon, ed. C. Mayer, Basel-Stuttgart 1986 I, col.51–53.

³⁸ in Met.IX q.2 n.12 (ed. Vivès VII, 540b).

³⁹ ord.II d.1 n.277 (ed. Vat. VII p.137 sq.); Rep.Par.II d.1 q.6 n.16 (ed. Vivès XXII, 555b).

⁴⁰ ib.

⁴¹ ord.II d.1 q.4–5 n.231 (ed. Vat. VII p.116): *quidquid convenit enti in quantum est indistinctum ad finitum et infinitum, convenit ei prius quam dividatur in genera, et ita est transcendens*. Ob die Struktur der Relationalität auch gegenüber dem Unterschied von real und rational identisch bleibt, läßt Scotus im Metaphysik-Kommentar offen: in Met.V q.11 n.6 (ed. Vivès VII, 272b–273a), in der *Ordinatio* verneint er es: ord. I d.29 n.3 (ed. Vat. VI p.166). Dies ist aber nicht leicht mit dem transkategorialen Charakter des *ens* als verträglich zu erweisen: qdl.3 n.2 (ed. Vivès XXV, 114a); cf. L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, p.6 sq.

werden, daß Duns Scotus der erste ist, der den Ausdruck *relatio transcendentalis* für die entsprechenden Sachverhalte verwendet hat⁴²

Gegen Heinrichs Relationsverständnis⁴³ des endlichen Seins macht Scotus geltend, daß dies sowohl im Widerspruch zum Relationsbegriff wie zu unserer Erkenntniserfahrung stünde. Wäre alle endliche Wirklichkeit als Wirkliches ein unmittelbarer Bezug zu Gott, dann könnte nichts ohne Gott erkannt werden. Nun leugnet Scotus dies nicht für die vollendete Erkenntnis alles Nicht-Göttlichen, aber es gehört für ihn – wie auch für Thomas von Aquin – zum Signum unserer endlichen Gotteserkenntnis, daß sie unvermeidlich eine vermittelte ist. Umgekehrt liegt darin auch eine gewisse Begründung einer Autonomie der endlichen Erkenntnis des Endlichen. Ein Stein ist für uns auch unter Vernachlässigung seiner Schöpfungsbeziehung erkennbar.⁴⁴

Daraus ergeben sich zwei wichtige Konsequenzen: Scotus begrenzt zum einen die traditionelle – bei Meister Eckhart bekanntermaßen besonders radikalisierte – Redeweise, die Kreatur sei nichts oder ein Nichts im Verhältnis zu Gott. Ein *ens creatum* steht gewiß in keiner endlichen Proportion zu Gott, *tamen creatura aliquid est, cuicumque comparetur, et non sola dependentia*.⁴⁵ Wenn die Kirchenväter vom Nichts der Kreatur gesprochen haben, hatte dies stets gegolten „im Vergleich zu Gott“.⁴⁶ Scotus sagt nun, jeglicher Vergleich setze strukturell ein Etwas voraus.

⁴² Lect.I d.1 q.4–5 n.261 (ed. Vat.XVIII p.89); cf. A. Pattin, Contribution, p.141*; J.P. Beckmann, Die Relationen, p.186; zur Schöpfungsrelation: Ét. Gilson, Jean Duns Scot, pp.343–346.

⁴³ Die Editoren verweisen auch auf Wilhelm de la Ware: op.omn.VII p.120; cf. auch den inzwischen zugänglich gemachten Text: Wilhelm de la Mare, Sent.I d.30 q.4 (Kraml 352). – Einen internen Widerspruch von Heinrichs Lehre von den zeitlichen Relationen zu seinem Relationsbegriff der endlichen Existenz versucht Scotus zu zeigen: ord.I d.30 n.16 (ed. Vat. VI p.175); ebenfalls zwischen dem Kategorienbegriff als Einheit von *res* und *modus* einerseits und dem schlechterdings einfachen Begriff der Relation andererseits: Nachdem Scotus Texte aus dem 5. Quodlibet referiert hatte, geht er zum 9. über mit der Bemerkung, Lect.II d.1 q.4–5 n.173 (ed. Vat. XVIII p.57): *alibi displicuit sibi forte prior sententia*; mit der für die Lectura charakteristischen gereizteren Sprache (cf. Proleg., p.11*) schließt Scotus dies ab, n.183 (p.61): *Sic igitur diversimode loquitur de hac materia in diversis locis; et qui magis laboravit ad intelligendum eum, in fine erit magis incertus*. – Die gegensätzlichen Lehren über den Grund der Möglichkeit (qdl.6, 3–8, 3) hat Scotus ebenfalls notiert: ord.I d.43 n.3 (ed. Vat. VI p.352).

⁴⁴ ord.I d.3 n.327 sqq. (ed. Vat. III p.197 sq.).

⁴⁵ Rep.Par.II d.1 q.6 n.9 (ed. Vivès XXII, 552a).

⁴⁶ Anselm, Monol.28 (I p.46): *creaturae comparatae ad Deum vix sunt, et forte non sunt*, zitiert bei Heinrich von Gent, Sum.30, 6 (184B); bei Wilhelm de la Ware, Sent.II d.1 q.4, cit. ap. Scoti, opera omnia, XVIII p.75.

Zum anderen wird damit die weitgehende Zurückdrängung des Symbolismus im Zuge der Aristoteles-Rezeption theoretisch nicht nur zum Ausdruck gebracht, sondern auch relationstheoretisch begründet. Der Symbolismus des 12. Jahrhunderts nimmt die Dinge unmittelbar unter dem Aspekt ihres Verweizens auf den in ihnen präsenten absoluten Grund. Der Eindruck, daß in einem solchen Ansatz zwar einerseits etwas Unverzichtbares in den Blick gerückt wird, andererseits aber zugleich etwas aus dem Blick gerät, wird mitunter als Grund der Verdrängung angegeben. Man darf dabei allerdings nichts übersehen, daß etwa die Hexaëmeron-Collationes des späten Bonaventura oder die zweite Genesis-Auslegung des späten Eckhart jene Unverzichtbarkeit auch nach der Aristoteles-Rezeption wieder geltend machen. Aber die eigene Realität des Endlichen, das nicht "nur Gleichnis" ist, darf retrospektiv nicht als ein auszugleichendes Manko angesehen werden, das ohnehin als solches keine wissenschaftlichen Entwicklungen generiert, da man die Art des Mankos schon formulieren können muß. Scotus bringt hier ein Argument, das – auch wenn es Scotus nicht unmittelbar vor Augen steht – in den Kern des Symbolismus dringt, da das Symbol ebenfalls eine Relation ist. Scotus sagt, daß die Struktur der Relationalität selbst ein Moment erforderlich macht, das nicht schlechthin in dieser Relationalität aufgeht.

Die transzendentalen Relationen sind somit nicht als Akzidentien und somit nicht real von ihren Fundamenten unterschieden. Wenn daraus nicht der Schluß gezogen werden muß, daß jene mit diesen überhaupt übereinkommen, so deshalb, weil Duns Scotus in der Trinitätslehre eine Unterscheidung entwickelt hatte, die er die Distinktion der formalen Nicht-Identität nennt.⁴⁷ Das Geschöpf und seine Relation zum Schöpfer sind zwar begrifflich nicht trennbar, aber dennoch nicht identisch.⁴⁸ Auch hier operiert Duns Scotus mit dem Prinzip des Widerspruchs. Wie weiter unten gezeigt wird, bleibt der Status der scotischen Formalitäten zuletzt fraglich.⁴⁹

⁴⁷ Aus der umfassenden Literatur zur sog. *distinctio formalis* sei verwiesen auf den ersten Teil des Aufsatzes von M. McCord Adams, Ockham on Identity and Distinction, in: Franc.Stud. 36 (1976), 5–74.

⁴⁸ In der Ausdruckweise des Scotus, ord.II d.1 n.272 (ed. Vat. VII p.135): *fundamentum non sit praecise ipsa relatio*; ord.II d.3 q.7 n.232 (ed. Vat. VII p.502): *respectus autem non est de formali ratione alicuius absoluti*. Hierin liegt im übrigen ein Ursprung des Aspektes des "Präzisen": cf. W. Hübener/S. Meier, Praecisio, in: HWPh VII, 1989, col.1212–1215.

⁴⁹ ord.II d.1 n.260 sqq. (ed. Vat. VII, 128 sqq.); cf. M.G. Henninger, Relations, pp.82–85. Ich möchte mir nochmals gestatten, auf meine Erörterung des Formalismus hinzuweisen: Realität und Differenz, pp.101–103.

3. *Die Statusfrage*

Wie bereits zu Beginn des Kapitels bemerkt, ist der Adressat der scotischen Erörterungen zum Problem des ontologischen Status der Relation – wie auch sonst sehr häufig im Sentenzenkommentar – Heinrich von Gent. Dessen Modustheorie scheint die eigentlich naheliegende Alternative für Scotus gewesen zu sein. Seine Auseinandersetzung mit diesen Fragen hatte allerdings ein eigentümliches Schicksal. Die mit Heinrich geteilte Ablehnung der Konzepttheorie der Relation hat Scotus in Argumente gefaßt, die prägnant und von einer Grundsätzlichkeit waren, die immer wieder ein spezifisches Interesse an Duns Scotus geweckt haben. An seinen Argumenten haben sich denn auch die nachfolgenden Theorien gemessen. Auf der anderen Seite sind auch die scotischen Einwände, wie gleich zu zeigen sein wird, von ganz grundsätzlicher Art. Allerdings setzt Scotus bei der Schöpfungsrelation eine Unterscheidung an die Stelle der intentionalen Distinktion des Heinrich, gegen die dann später, und zwar insbesondere bei William Ockham, ungefähr dieselben Einwände erhoben werden wie sie Scotus selbst gegen Heinrich von Gent erhoben hatte.

Der strikte Relationenrealismus des Duns Scotus ist also von Anfang an mit einer Theorie befaßt, welche zwar die Verschiedenheit auch im ontologischen Sinne nicht leugnet, gleichwohl aber den Status der Relation nur als *modus* bestimmt. Scotus sieht darin offenkundig eine ziemlich schlechte Theorie; seine Zurückweisung einer solchen Verwendung des Modusbegriffes vollzieht sich jedenfalls auffällig rasch und läßt nicht im geringsten ahnen, welchen Einfluß, und das muß doch wohl heißen, welche Attraktivität die Modustheorie auch außerhalb des unmittelbaren Heinrich-Kreises hatte.

Scotus vermutet eine durch kriterielle Einschränkung nicht mehr aufzuhaltende Tendenz, am Ende nur noch die Substanz als eigentliche *res* übrigzubehalten. Die *Modus*-Theorie scheint zum einen bloß ein Wort einzuführen,⁵⁰ zum anderen eine extrem fragile Kompromißlösung zu sein, die sofort als solche offenkundig wird, wenn man sie mit dem scotischen *experimentum crucis* konfrontiert: Ist der *modus* selbst real oder nicht? Wenn nicht, lassen sich erneut die *Contra*-Argumente vorbringen, wenn ersteres, *habemus propositum*. Es wird zumindest ein Unterschied gemacht zwischen den *absoluta* und den *habitudines*. Aber jene stehen ebenso in einem *ordo* wie die *modi* selbst auch, die doch

⁵⁰ ord.II d.1 n.228 (ed. Vat. VII p.113): *ista instantia tantum videtur contendere de nomine rei*.

erst den Status der Relationen definieren sollen.⁵¹ Man kann natürlich eine bestimmte Wirklichkeit als einen Modus fassen; es ist durchaus sinnvoll zu sagen, die Qualität etwa sei im Verhältnis zur Substanz deren Modus.⁵² Darin kommt dann in legitimer Weise zum Ausdruck, daß nicht jedes Wirkliche, von dem "seiend" wesentlich ausgesagt wird, in gleicher Weise vollkommen oder von gleichem ontologischen Rang sei. Wenn Modus so verstanden würde, dann hieße das in Orientierung am Beispiel des Qualitätsbegriffes, daß Modus kein Konkurrenzbegriff zu *res* ist, sondern selbst ein Fall von *res*. Hierbei wird "res" in dem ganz allgemeinen Sinne verstanden, in welchem es auch vorausgesetzt wird, wenn sie als in die zehn obersten Gattungen eingeteilt gedacht wird.⁵³ Duns Scotus hebt hier gegenüber diesem von ihm als legitim erachteten Verständnis von Modus seine eigene Verwendung des "modus intrinsecus" ab, die eine eigentümliche Differenzierung desselben Gehaltes bildet: Es ist eine mit dem Intensitätsgrad vergleichbare und insofern nicht als eine zusätzliche Eigenschaft dieses Gehaltes interpretierbare Bestimmtheit. Beispielsweise sind "endlich" und "unendlich" die beiden modi intrinseci von *ens*, so daß die Unendlichkeit nicht ein Attribut Gottes neben anderen darstellt, sondern eben dessen modus.⁵⁴

Weit gewichtiger als diese begriffliche Klarstellung scheint demgegenüber zu sein, wie Duns Scotus das argumentative Verfahren des Heinrich von Gent beurteilt, die reale Distinktion von Ding und Relation zu unterlaufen. Welche theoretischen Möglichkeiten sind denkbar, um eine reale Verschiedenheit zu erzwingen? Duns Scotus vertritt die These, daß es nur eine einzige Operation geben kann, mit der die Setzung realer Verschiedenheit unausweichlich gemacht werden kann:

*nihil est idem realiter alicui, sine quo potest esse realiter absque contradictione.*⁵⁵

⁵¹ Rep. Par.II d.1 q.7 n.12–13 (ed. Vivès XXII, 563b).

⁵² Zum Beispiel bei Thomas von Aquin, sum. theol.I–II, 49, 2: *proprie enim qualitas importat quemdam modum substantiae*; ganz generell gilt: ... *accidentia, quae sunt quidam modi ipsius rei*. ScG I, 85 (712).

⁵³ ord.II d.1 n.228 (ed. Vat. VII p.113 sq.).

⁵⁴ ord.I d.31 n.19. 21 (ed. Vat. VI p.212; 213); cf. R. Schönberger, Transformation, p.211 sq.

⁵⁵ ord.II d.1 n.200 (ed. Vat. VII p.101); Lect.II d.1 q.4–5 n.184–5 (ed. Vat. XVIII p.61): *Nulla res est simpliciter eadem alteri, sine qua potest esse sine contradictione*; nr. 185: *Maior est manifesta, quod est primum principium, quia si haec res est illa res, et haec est et illa non est, ergo eadem res est et non est, – quod est contradictio. Unde contradictio necessario concludit multiplicitatem realem inter aliqua.*

Aber ist damit schon genug bewiesen? Es ist doch gerade die These Heinrichs, daß die Verschiedenheit von *res* und *modus* keine durch das Denken gestiftete, sondern diesem vorgängige sei, aber gleichwohl nicht von der Art einer Realdistinktion wie zwischen zwei Dingen. Die Inanspruchnahme des Widerspruchsprinzips läßt jedoch genau diese Unterscheidung nicht zu. Man kann aus dem Widerspruchsprinzip, so Scotus, wenn die beiden einander widersprechenden Prädikate wahr sein sollen, die reale Verschiedenheit des Seienden, aber auch nur diese folgern.⁵⁶

Das Dilemma lautet: Entweder die widersprechenden Prädikate gelten von Verschiedenem oder nicht. Wenn ja, dann kann diese Verschiedenheit nur entweder eine des Realseins oder des Gedachtseins sein. Im ersten Fall ist das Beweisziel erreicht. Im zweiten ergibt sich eine theoretisch prekäre Situation: Wenn nämlich der Widerspruch nicht dazu taugt, eine reale Verschiedenheit zu statuieren, dann sind alle argumentativen Möglichkeiten erschöpft. Warum sollten zwei numerisch oder spezifisch verschiedene Dinge oder auch Substanz und Akzidens verschieden sein, wenn die Widersprüchlichkeit ihrer Selbigkeit nichts besagt. Scotus läßt sich nicht hindern, diese Konsequenz in drastischen Worten vor Augen zu führen:

Hanc etiam propositionem ‘illa sunt distincta realiter quorum unum potest manere sine altero’, negaret protervus. Ista autem negata, perit tota doctrina Philosophi VII Topicorum, qua docet quod propositio vel problema facilius destruitur per contradictionem inventam, sed difficulter construitur.⁵⁷

Duns Scotus sieht also die Relationstheorie Heinrichs in ihren theoretischen Grundlagen unmittelbar am ersten Prinzip des Seins und Denkens scheitern. Es braucht gar nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß Heinrich ebenso wie Scotus selbst diese Ersttheit anerkennt. Heinrich hat dafür sogar in der Nachfolge des Thomas von Aquin eine Begründung geliefert, warum der Satz vom Widerspruch – und nicht ein anderer Grundsatz – den Status des ersten Prinzips haben muß.⁵⁸ Duns Scotus kommt zu dem Schluß, daß

⁵⁶ n.201 (ed. Vat. VII p.102): quia quod ‘idem ens’ sit realiter et non sit realiter, videtur esse oppositum primi principii, ex quo ‘principio primo’ videtur statim concludi diversitas entium; quia si de aliquibus contradictoria dicantur, eo modo quo dicuntur de eis, videntur non idem, et ita si contradictoria ‘esse’ et ‘non-esse’ dicantur de eis, videntur esse non idem in esse vel in re, sive non idem ens.

⁵⁷ n.203 (ed. Vat. VII p.103); Lect.II d.1 q.4–5 n.187 (ed. Vat. XVIII p.62).

⁵⁸ Sum.1, 12 (22rL); 24, 3 (138vP).

die These, Relationen unterscheiden sich nicht von ihren Fundamenten, *contra omnem philosophiam* sei.⁵⁹

Die korrelativen transzendentalen Begriffe idem und diversum ergeben sich nach Scotus unmittelbar aus dem des ens.⁶⁰ In welcher Weise etwas das Selbe oder ein Verschiedenes sein kann, hat sich demzufolge aus den Weisen von Sein zu ergeben. Scotus wird nicht müde zu betonen, daß es nur zwei Weisen geben kann, die sich durch einen kontradiktorischen Gegensatz ausschließen: Entweder hat etwas seine Wirklichkeit durch das Denken: es ist dann nur, insofern es gedacht wird; oder es hat seine Wirklichkeit nicht durch das Denken, und das heißt unabhängig von diesem. Solches bezeichnet man als ein ens reale.⁶¹ Scotus geht denn auch in der Absicht, seine Relationstheorie gegen die Heinrichs zu profilieren, so weit, mit Bezug auf Relationen von res zu sprechen.⁶² Dadurch unterscheidet er sich jedoch nicht nur von diesem, sondern auch von der dosierenden Redeweise des Thomas. "He presents a strongly realist theory of relations."⁶³ Diese terminologische Zuspitzung gehört unverzichtbar in die Vorgeschichte jener Diskussion, in der dann gefragt wird: Kann es überhaupt solche res geben, die relativ sind?

Das Prekäre des Scotismus ist, daß dort in der Lehre von der *distinctio formalis* gerade eine innere Differenzierung des ens reale beansprucht wird, die sich aus der Entgegensetzung zum Gedachtsein nicht ergeben kann. Zwei Formalitäten, oder mit

⁵⁹ Lect.II d.1 q.4–5 n.192 (ed. Vat. XVIII p.63).

⁶⁰ ord.I d.19 n.9 (ed. Vat. V p.268 sq.).

⁶¹ qdl.3 (ed. Vivès XXV, 113a sq.).

⁶² qdl.3 n.3 (ed. Vivès XXV, 115b): Est ergo hic sermo, si <relatio> habeat esse sive sit res habens entitatem realem propriam extra animam. Et de hoc dico, quod est res; secundo quae res? Quod autem relatio sit res, probro, habitudo consequens extrema realia et realiter distincta, et hoc ex natura rei, est realis, quia entitas eius, qualem habet, non est praecise in anima, et per consequens ipsa secundum entitatem propriam est res suo modo [. . .] nec ista determinatio 'ad alterum' repugnat ei, quod est res, isto modo loquendo, quia isto modo res non distinguitur contra modum vel habitudinem vel circumstantiam rei, sed includit eam; cf. supra n.24; zu Heinrich: cap.6, p.****.

⁶³ M.G. Henninger, Relations, p.69; cf. p.96; sogar die Identität nimmt er als reale Relation: Met.V q.12 n.4; n.7 (ed. Vivès VII, 293a; 295b); dazu: J.P. Beckmann, Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus, p.103–120; dagegen Thomas von Aquin, sum. theol.I, 13, 7. Man kann also nicht wie Henninger davon sprechen, wenn Ockham die Identität für eine reale Relation hält – ord.I d.31 (OTh IV pp.400–402); qdl.6, 27 (OTh IX pp.685–689) – : "Ockham breaks with the common opinion" (Relations, p.139). Johannes von Jandun hatte die Frage offengelassen: Phys.V, 5 (78va). Für Gregor von Rimini, der mit der relatio secundum rationem überhaupt keinen Sinn verbinden kann, kann die Identität mit sich selbst ebenfalls nur eine reale Relation sein: Lect.I d.28–32 q.1 add. (III p.85); q.3 (p.181 sq.).

Duns Scotus genauer formuliert: Zwei formal nicht identische Gehalte sind einerseits keine sich einem Denken verdankenden Entitäten; sie sind aber natürlich andererseits auch keine Dinge. So scheint es, daß sowohl der Wirklichkeitscharakter wie das Prinzip der Formaldistinktion zu eben den Problemen führt, wie sie Scotus gegen Heinrich mit dem großartig philosophischen Blick für das Grundsätzliche namhaft gemacht hat. Dies war jedenfalls die Behauptung Ockhams. Seine Einwände gegen die Formaldistinktion berufen sich offenkundig auf die von Scotus selbst in Anspruch genommenen Argumente gegen Heinrich.⁶⁴

Die zweite Position, die Duns Scotus kritisch diskutiert, konzediert mit Scotus, daß Relationen zwar mit ihrem Fundament nicht real identisch, aber gleichwohl – mit Heinrich von Gent – keine anderen “realitates” sind, sondern vielmehr: *dicendo relationem tantum esse in actu intellectus comparantis*.⁶⁵ Es ist dies eine These, die Simplicius den Stoikern zugeschrieben hatte und die auch von Heinrich kritisiert worden ist.⁶⁶ Scotus führt sie mit der Zuspitzung ein: *quia posset proterviari de relationibus . . .*, und bringt damit zum Ausdruck, daß er sie für ziemlich sophistisch hält. Allerdings widmet er dieser Theorie der Relation – sie wird uns in ganz ähnlicher Form bei Buridan wieder begegnen – eine Auseinandersetzung, in der er vier Einwände von durchschlagend scheinender Überzeugungskraft vorbringt.

1. Die Leugnung denkunabhängiger Relationen steht gegen die *unitas universi*.⁶⁷ Die Einheit der Welt enthält zwei Momente: Zum einen gehört zu ihr die wechselseitige Zuordnung aller ihrer Elemente, und zum anderen die Zuordnung auf ein erstes, das diese Ordnung stiftet. Die Überzeugungskraft des Argumentes liegt darin, daß die Dinge als solche nicht die Relationen enthalten oder zu generieren vermögen, in die sie eintreten. Das Gefüge etwa der finalen Verflechtung, aus der sich die hierarchische Struktur des Universums ergibt, ist ja eine gegenüber der wesentlichen Vollkommenheit der einzelnen Dingspezies sekundäre.

⁶⁴ cf. supra p.165 sq.

⁶⁵ ord.II d.1 n.223 (ed. Vat. VII p.111); Met.IX q.1 n.6 (ed. Vivès VII, 534b); J. Paulus, Henri de Gand, p.186 n.3.

⁶⁶ cf. cap.3; in Sum.55, 6 (II f.110vO) zählt Heinrich auch Boethius zu den Vertretern dieser These und belegt sie de trin.2 (Stewart-Rand 26): *Non igitur dici potest praedicationem relativam quidquam rei de qua dicitur secundum se vel addere vel minuere vel mutare. Quae tota non in eo quod est esse consistit, sed in eo quod est in comparatione aliquo modo se habere, nec semper ad aliud sed aliquotiens ad idem.*

⁶⁷ ord.II d.1 q.3–4 n.224 (ed. Vat. VII p.111 sq.); Lect.II d.1 n.205 (ed. Vat. XVIII p.68).

Scotus führt diesen Gedanken zwar nicht an, aber die von ihm herausgestellte Einheit des Universums⁶⁸ beruht wohl auch bei ihm auf dem Konzept der universalen Teleologie. Noch weniger einleuchtend als ein Ordnungszusammenhang, welcher nur die Funktion seiner Teile bzw. Elemente ist, wäre einer, der als ein durch den (menschlichen!) Intellekt gestifteter gedacht wird. Das Produktionsvermögen des Denkens beschränkt sich auf entia rationis, welche bekanntlich nur in eingeschränktem und uneigentlichem Sinne seiend genannt werden können.⁶⁹ Scotus geht in diesem Punkt genau so weit wie Thomas, wenn er die Ordnung selbst als eine eigene Form versteht:

omnia creata – quia limitata – nata sunt esse partes totius universi, quod est 'unum' unitate ordinis (sicut patet XII Metaphysicae), et ideo quodlibet illorum est potentiale ad istam formam quae est 'ordo', ut scilicet habeat ordinem ad aliam partem.⁷⁰

2. Das zweite Argument prozediert ebenfalls mit dem Begriff der Einheit, nun aber nicht verstanden als Zusammenhang von Dingen bzw. Arten, sondern als ein einzelnes compositum. Auch hier sind die Teile zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen für die Zusammensetzung. Wenn nun diese als Relationen, und zumindest bei den von Natur (und nicht durch Kunstfertigkeit) seienden Ganzheiten als reale Relationen zu denken sind, der Intellekt, wie hier Scotus ausdrücklich sagt – nihil autem reale dependet ab eo quod est tantum ratio – dafür aber nicht aufkommen kann, dann muß die Möglichkeit realer, d.h. sowohl vom Fundament verschiedener als auch nicht durch den Intellekt gestifteter Relationen eingeräumt werden.⁷¹

3. Des weiteren widerspricht die Komparationstheorie dem Kausalitätsbegriff. Zu ihm gehört nach Aristoteles unverzichtbar die approximatio, d.h. aber eine Relation. Da Bewegung eine Einheit

⁶⁸ cf. Meister Eckhart, Sap.36 (LW II p.356 sq.); cf. K. Albert, Meister Eckharts These vom Sein, p.147 sq.; Albertus Magnus, Met.V, 6, 4 (ed. Col. XVI, 1 p.284): universum est unum verum omnia.

⁶⁹ ord.I d.2 n.395 (ed. Vat. II p.353); ox.III d.8 n.19 (ed. Vivès XIV, 378b): ens rationis non est in aliquo, nisi ut tantum habet esse in intellectu [...] hoc autem esse est diminutum respectu esse existentiae realis, et ideo secundum istud esse non potest esse causa alicuius secundum aliquod esse realis existentiae; ox.IV d.1 q.2 n.3 (ed. Vivès XVI, 101a); qdl.3 n.9 (ed. Vivès XXV, 129 b): quanto aliquid recedit a realitate perfecta, tanto magis accedit ad rationem.

⁷⁰ ord.I d.30 n.70 (ed. Vat. VI p.200); cf. cap.3, n.21 sqq.

⁷¹ ord.II d.1 n.225 (ed. Vat. VII p.112); Lect.II d.1 n.206 (ed. Vat. XVIII p.68). Die Konsequenz des antirealistischen Ansatzes, daß die Einheit eines Ganzen als eine spezifische Relation trotz des Moduscharakters von Relationen beibehalten werden könne, sei contra omnem philosophiam: Lect.II d.1 n.192 (p.63).

von Tätigem und Erleidendem darstellt, muß dasjenige, welches tätig ist, dem Objekt seiner Tätigkeit nahegekommen sein. Zur aristotelisch gedachten Kausalität in der Natur gehört daher notwendig eine Bestimmung der Entfernung. Das durch eine ontologische Entsprechung bestimmte Verhältnis von *agens* und *passum* ist wiederum nur ein *conditio sine qua non*. Die reale Einwirkung kommt erst in und durch die Annäherung der Ursache an ihr Wirkungsfeld zustande. Die räumliche Nähe läßt sich jedoch nicht anders denken denn als eine reale Relation. Anders gesagt, ohne das Zugeständnis denkunabhängiger Relationen ist weder die Einheit der Natur, noch Einheiten in der Natur, aber auch keine Veränderung in der Natur denkbar.⁷²

4. Nach den Argumenten aus der metaphysischen Kosmologie und der Naturphilosophie entnimmt Scotus auch der Mathematik ein Argument für die Realität von Relationen. Genauer gesagt ist es die Mathematik selbst: Sie enthält nämlich in sich nichts anderes als Relationen: *omnes conclusiones mathematicae demonstrant relationes de subiectis*.⁷³ Scotus sagt dies sowohl – *ex auctoritate* – mit Aristoteles, als auch mit Berufung auf die *experientia*: Wenn man die mathematischen Schlußfolgerungen durchgeht, dann zeigt sich ganz generell, daß die dort jeweils zugesprochenen Prädikate relative Bestimmungen (*passio relativa*) enthalten.⁷⁴ Die Folgerung aus einem nicht-realistischen Relationsverständnis für den Status der Mathematik zieht Scotus an dieser Stelle gar nicht; nur im zu Beginn aufgeführten Katalog der Destruktionen hatte

⁷² n.224 (ed. Vat. VII p.112); Lect.II d.1 n.207 (p.69); in Met.IX q.11 n.3 (ed. Vivès VII, 270a).

⁷³ n.227 (ed. Vat. VII p.112); Lect.II d.1 n.208 (p.69); in Met.V q.11 n.3 (ed. Vivès VII, 270a): *scientiae mathematicae ostendunt relationes de quantis*.

⁷⁴ Diese Einschätzung der Mathematik durch Scotus wurde von Scotus-Interpreten besonders hervorgehoben: G. Martin sagt, daß diese These "durch die heutige Entwicklung ihre völlige Bestätigung gefunden hat." (Wilhelm von Ockham, p.100); ein ganz ähnlicher Begriff der Mathematik läßt sich in der modernen philosophischen Literatur durchaus belegen: M. Heidegger, *Besprechungen* (1914), GA I p.52 ("Relations- und Konstruktionscharakter mathematischer Gegenständlichkeit"); N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin 1964, p.260. – de Wulf hat behauptet, Scotus habe sich "avec passion" den mathematischen Disziplinen gewidmet (*Histoire de la philosophie médiévale*, 1912, p.451 n.2), was Heidegger in seiner Scotus-Arbeit zitiert: *Frühe Schriften*, GA I p.218. Wenn es dafür auch wohl keinen historischen Beleg gibt, so scheinen doch mathematische Beispiele bei ihm häufiger zu finden zu sein als bei anderen Scholastikern, auch solchen aus dem Mathematik-begeisterten Oxford. – Gegen das scotische Argument: Ockham, ord.I d.30 q.1 (OTH IV p.318 sq.). – Daß Russell's Relationstheorie von der Mathematik bestimmt sei, behauptet R.-P. Horstmann, *Ontologie und Relationen*, pp.191–193.

es heißen: destruit realitatem omnium scientiarum mathematicarum.⁷⁵ An anderer Stelle wird jedoch ganz deutlich, daß Scotus Mathematik als Realwissenschaft verstanden wissen will. Gerade dies aber könnte sie nicht sein, wenn die in ihr thematischen Größenverhältnisse lediglich Gedankendinge wären. Durch den Status ihrer Gegenstände unterschiede sich die Mathematik nicht mehr von der Logik.⁷⁶

Damit gilt für Scotus die Möglichkeit realer Relationen als erwiesen. Gesagt ist selbstverständlich hiermit nicht mehr, als daß es reale Relationen geben kann, nicht aber, daß alle Relationen von dieser Art sein müßten. An anderer Stelle gibt Scotus eine explizite Definition ihrer Bedingungen: Solche sind folgendermaßen bestimmt:

*Videtur dicendum quod ad relationem realem tria sufficiunt: primo, quod fundamentum sit reale et terminus realis; et secundo, quod extremorum sit distinctio realis; et tertio, quod ex natura extremorum sequatur ipsa talis relatio absque opere alterius potentiae, comparantis unum extremorum alteri.*⁷⁷

Besonders wichtig hierbei ist, darauf sei abschließend hingewiesen, daß Scotus unterscheidet zwischen den Argumenten für reale Relationen und deren interner Begründung. Die Bedingungen, die er für solche angibt, können nicht nochmals vermittelt werden mit dem Realitätsstatus. So wie er sonst auch den Widerspruch als ein unmittelbares, aus dem bloßen Sosein der Beziehungsglieder entspringendes Verhältnis denkt,⁷⁸ so gilt dies auch für die realen Relationen:

*Ratio autem quare relatio realis consequitur, non est nisi quia hoc est hoc et illud est illud: sicut ratio quare albedinem et albedinem – positas – consequitur relatio realis (ut 'similitudo'), non est nisi haec albedo et illa albedo; et quare binarium et ternarium – positos in esse – sequitur maioritas realis, non est alia ratio nisi quia hic est binarius et ille ternarius.*⁷⁹

Zusammenfassend sei folgendes hervorgehoben:

Auffällig scheint zunächst im Hinblick auf die historischen

⁷⁵ ord.II d.1 n.223 (ed. Vat. VII p.111).

⁷⁶ Lect.II d.1 n.208 (ed. Vat. XVIII p.69): mathematica non esset nisi quaedam logica; in der Reportatio ist von der Metaphysik die Rede, welche im Fall der Unmöglichkeit realer Relationen nicht eher eine Realdisziplin wäre als die Logik: Rep.Par.II d.1 q.7 n.11 (ed. Vivès 562b sq.).

⁷⁷ ord.I d.31 n.6 (ed. Vat. VI p.204); Lect.I d.31 n.6 (ed. Vat. XVII p.424 sq.).

⁷⁸ ord.I d.2 n.377 (ed. Vat. II p.344); ox.IV d.12 q.2 n.8 (ed. Vivès XVII, 567a–b).

⁷⁹ ord.I d.30 q.un. n.69 (ed. Vat. VI p.199); d.26 n.88 (ed. Vat. VI p.46).

Bezugnahmen und Orientierungen zu sein, daß die Verteidigung des Relationenrealismus des Avicenna bei Scotus keine Rolle spielt. Sind es bei Avicenna Hinweise auf bestimmte reale Phänomene, die Beziehungen in sich schließen,⁸⁰ so analysiert Scotus begrifflich den Sachverhalt der Relationalität.

Duns Scotus hatte durch seine Auseinandersetzung mit Heinrichs "Minimalisierung" der Relation dieser einen stark realistischen Charakter gegeben. Man kann die Attraktion der Aufmerksamkeit auf die scotische Relationstheorie in der Folgezeit unschwer nachvollziehen. Die Argumente für sie waren von geradezu klassischer Prägnanz, so daß sich an ihr eine Alternativtheorie unvermeidlich zu messen hatte – oder sie wäre dann von anderen daran gemessen worden. Zum anderen hatte die scotische Metaphysik der Formalitäten, dem, was hier schematisch realistischer Charakter genannt wurde, ein Fundament gegeben, welches die Auseinandersetzung mit ihr zu einer grundsätzlichen machen mußte. Allerdings bleibt in der Denkgeschichte immer die Möglichkeit offen, eine Kontroverse auf eine neue Ebene zu bewegen. Es kann hier noch nicht entschieden werden, ob vielleicht Duns Scotus selbst dazu den Anstoß gegeben hat. Ob es bei Ockham – ungeachtet des Wandels der Theorieform – noch möglich war, Scotus wirklich zu treffen, muß ebenfalls hier noch dahin gestellt bleiben.

Das Verhältnis des Duns Scotus zu Aristoteles erweist sich auch in dieser Hinsicht als zwiespältig. Einerseits beruft er sich für das Vorrangverhältnis von Absolutem und Relationalem auf die aristotelische Konzeption der Grundbegriffe von Wirklichkeit und Möglichkeit; auch für die Nicht-Universalität der Relationen verweist Scotus immer wieder auf die aristotelische Phänomenalismus-Kritik.⁸¹ Andererseits aber macht sich auch in der scotischen Relationstheorie die Herabstufung der aristotelischen Kategorienlehre bemerkbar. Für die Rede von Gott ist diese nicht mehr brauchbar. Dies ist alles andere als Konzession an die negative Theologie neuplatonischer Provenienz.⁸² Alle für das Absolute verwendeten Begriffe haben nicht einen korrigierten, sondern überhaupt keinen kategorialen Status. Dies gilt für die göttlichen Prädikate ebenso wie für Termini der Trinitätslehre: *nec paternitas*

⁸⁰ Met.III, 10 (178 sq.)

⁸¹ ord.I d.3 p.1 q.4 (ed. Vat. III p.144 sq.); d.3 p.2 n.315 sq. (p.191 sq.); ord.II d.1 q.4–5 n.276 (ed. Vat. VII p.136 sq.); Lect.II d.1 q.4–5 n.259 (ed. Vat. XVIII p.88); Rep. Par.II d.1 q.6 n.16 (ed. Vivès XXII, 555a).

⁸² ord.I d.3 p.1 q.1–2 n.10 (ed. Vat. III p.5): *negationes etiam non summe amamus*.

nec filiatio in divinis sunt de genere relationis.⁸³ Die für den Status der Dinge unserer Erfahrungswelt entscheidende Relation, die der Schöpfung, kann ebenfalls nicht mit der aristotelischen Kategorienlehre interpretiert werden: In keinem Sinne ist die Schöpfungsrelation ein Akzidens.⁸⁴

Es ist nicht zu leugnen, daß Scotus das Problem der Relation auf ein grundsätzliches Niveau gebracht hat. Seine Argumente für die Realität von Relationen gelten in der Folgezeit als repräsentativ für den Realismus überhaupt. Ockham hat ungeachtet ihrer vollständigen Zurückweisung das Gewicht der scotischen Argumente ausdrücklich anerkannt.⁸⁵ Aber gerade weil Scotus diese Frage aus dem Zentrum seiner Metaphysik her beantwortet, gehen in seine Relationstheorie auch andere kontroverse Elemente seines Denkens ein. Dies ist insbesondere die Lehre von der *distinctio formalis*. Scotus' Relationstheorie steht und fällt mit dieser. Ebenso wird die Unterscheidung von kategorialen und transzendentalen Relationen die Frage auf sich ziehen, ob sie überhaupt notwendig ist oder nicht vielmehr alle Relationen vom Typ der letzteren sind.⁸⁶

⁸³ Lect.II d.1 q.4–5 n.72 (ed. Vat. XVIII p.72).

⁸⁴ Lect.II d.1 q.4–5 n.237 (ed. Vat. XVIII p.80); cf. n.39; A. Vos, *Young Duns Scotus*, p.206.

⁸⁵ ord.I d.30 q.1 (OTh IV p.287): *quamvis istae rationes videantur difficiles et apparentes ad probandum relationem esse aliam rem ab absoluto...*

⁸⁶ cf. J.P.Beckmann, *Die Relationen*, p.182 mit Hinweis auf G.Martin, *Wilhelm von Ockham*, p.139–171.

13. KAPITEL

JOHANNES VON JANDUN

“Es gibt neben dem deutschen Idealismus keine Generation in der Philosophiegeschichte, in der eine so unerhörte Fülle von selbständigen Persönlichkeiten und Denkern nebeneinanderstand, als die Generation Dantes, die Generation der geistigen Schöpfer der Neuzeit.” Mit diesen emphatischen Worten beginnt Alois Dempf in seiner “Metaphysik des Mittelalters” das Kapitel über Johannes von Jandun.¹ Er fährt begründend fort: “Die neu-gewonnene Autonomie der Philosophie und Politik, der philosophischen und politischen Renaissance hat diese Fülle von Persönlichkeiten entbunden, aber bei keinem außer Dante mit seinem religiös-politischen Sendungsbewußtsein ist das Selbstbewußtsein der neuen, freien Wissenschaft mit solcher Emphase ausgesprochen worden wie bei Johannes von Jandun.” Dempf referiert aber nicht bloß die philosophischen Wissensansprüche, sondern spricht mit außerordentlichem Respekt von der “Größe Johannis von Jandun, der weit über seinem berühmteren Freunde Marsilius von Padua steht. Nach der Lektüre der Metaphysik Johannis [...] erscheint Marsilius nur als der Journalist Johannis.”² Eben diesem Metaphysik-Kommentar wollen wir uns nun zuwenden, um die Stellung des Johannes von Jandun zu den zeitgenössischen Problemen der Relationstheorie zu interpretieren. Johannes, der 1310 Magister Artium wurde, lehrte danach – etwa 10 Jahre lang – am Navarra-Kolleg. Zu diesem gehörte später auch Buridan.³

¹ Metaphysik des Mittelalters, München u. Berlin 1930, p.141.

² op.cit., p.141 sq. Die Berühmtheit von Marsilius' politischer Philosophie hat sich darüber hinaus inzwischen stark verschoben; beispielsweise war der Kommentar zur aristotelischen Politik des Walter Burley im 14. Jahrhundert handschriftlich weitaus mehr verbreitet als der “Defensor pacis”: S.H. Thomson, Walter Burley's Commentary on the *Politics* of Aristotle, in: Mélanges A. Pelzer, Louvain 1947, 557–578, hier p.563 n.26.

³ cf. L. Schmugge, Johannes von Jandun, p.10; J. Pinborg hat übrigens von Buridans Diskussion de gradibus formarum in Met.VII, 14 gesagt, sie sei “directed against Johannes of Janduno” (Summulae, p.76 n.15). In der Frage eines möglichen sensus agens hat sich Buridan hingegen an Johannes von Jandun angeschlossen: A. Pattin, Pour l'histoire du sens agens, pp.111–117; B. Patar, Introduction, p.152*.

Johannes von Jandun behandelt die Probleme der Relation am *locus naturalis*, in seinem Kommentar zum 5. Buch der Metaphysik. Das Wort „*relatio*“ wird dabei ohne Beanstandung verwendet. Man könnte die fünf *quaestiones*, die er ihnen widmet, folgendermaßen untergliedern:

- Zunächst wird die Frage der Realität überhaupt thematisiert (V, 23);
- danach wird nach dem genauen Status dieser Realität gefragt: Sind Relationen von ihrem Fundament real unterschieden (V, 24);
- die übrigen drei Fragen behandeln die Einheit der Relationskategorie (V, 25; besonders ausführlich!) sowie die Möglichkeit von logischen Relationen (V, 26–27).

Nachdem Johannes zunächst drei verschiedene Bedeutungen des Begriffes „*ens rationis*“ als dem Gegenbegriff zum „*ens reale*“ unterschieden hat, wobei eine Variante sehr stark an Petrus Aureoli erinnert,⁴ faßt er die Wirklichkeit des „*ens reale*“ als dasjenige, was nicht vom Erkenntnisvermögen der Seele abhängig ist und also alle möglichen Sinne von „*ens rationis*“ ausschließt. Die Realität von Relationen erweist Johannes mit Hilfe von Beispielen: Die Bewegung etwa ist eine Relation des Bewegten zu seiner Bewegungsursache; diese Relation muß also, da sie nicht vom Intellekt

⁴ *Alii dicunt de ente rationis puta quod est distinctum ab ente reali, quod non habet esse nisi obiectale; unde non habet esse subiective in anima nec extra animam, sed tantum obiectale in anima; quod vocatur obscuriori nomine esse in prospectu. Et hoc probat, quia nos videmus aliquam rem a longe et illa res videtur minor quam sit. Tunc quaeritur de illa minoritate: vel est in se vel in anima subiective. Non potest esse in se, quia tunc res esset minor quam sit. Etiam tunc iudicium non esset verum. Similiter non potest esse in visu, quia obiectum potentiae non est in potentia. Ergo minoritas quam videt visus vel iudicat solum in visu est obiective vel in intellectu. Si intelligatur ergo praeter ens quod sit subiective in anima vel extra animam est ens obiectale. Met.V, 23 (67 H); keine zwanzig Folio-Seiten später (cf. VI, 9; f.83 N–P) referiert Johannes die Theorie nochmals in aller Ausführlichkeit. Peter Aureoli wurde 1316/17 Baccalaureus Sententiarum und hat bis 1318 über die Sentenzen gelesen; mitunter findet man die Metaphysik-*Quaestiones* des Gandavus auf die Zeit um 1310 angesetzt; das von letzterem zitierte Beispiel kommt bei Aureoli allerdings nicht vor. (Die Wendung sanctus Thomas (67 N) besagt bekanntlich nichts über den zeitlichen Ursprung eines Textinhaltes nach der Kanonisation von 1323, sondern allenfalls einer Abschrift); L. Schmugge setzt den Metaphysik-Kommentar mit aller Vorsicht („vielleicht“) nach den *Quaestiones in Physicam*: op.cit., p.130. Th. Kobusch erwähnt in seinem monumentalen Werk über das „*ens rationis*“ unter dem Titel „Sein und Sprache“ Johannes von Jandun nicht, wohl aber Aureoli: pp.311–313; daneben: F. Prezioso, *La teoria dell'essere apparente nella gnoseologia di Pietro Aureolo*, in: *Studi Francescani* 22 (1950), 15–43; Ph. Boehner *Notitia intuitiva of non existents according to Peter Aureoli*, in: *Franc. Stud.* 8 (1948), 388–416 (jetzt auch in: *Collected Articles on Ockham*, ed. E.M. Buytaert, St. Bonaventure, Louvain 1958).*

abhängig sein kann, eine reale sein. Die Ordnung der Welt ist ebenso intellekt-unabhängig wie deren Vollkommenheit. Auch das Wachstumsphänomen schließt eine nur als real anzusetzende Relation der „maioratio“ ein.⁵ In allen diesen Fällen ist die Realität (der Relation) negativ gegen das Denken des Menschen abgesetzt. Die ratio, welche das ens rationis konstituiert, ist die ratio hominis. Johannes nimmt ihr Denken als realen Vorgang. Die Welt ist geordnet – auch wenn der Verstand nichts denkt; der Himmel wird von der Intelligenz bewegt – auch wenn jeder Mensch schläft; die Lebewesen wachsen – auch abgesehen von der Tätigkeit des Intellekts.

Daß es auch Relationen geben muß, die man, da sie in „entia rationis“ gründen, „relationes rationis“ nennt, ist ohnehin kein Problem. Nicht übergangen werden sollte hier jedoch, daß Johannes die Konformitätsrelation, durch welche die Wahrheit konstituiert wird, als eine solche Intellektrelation ansetzt:

conformitas, quae consequitur intellectum ad rem, quia in vera relatione intellectus conformitur rei, et dependet ab anima rationali subiective et effective.⁶

Eines der widerständigsten Probleme für einen Relationenrealismus scheint dasjenige Phänomen zu sein, das die Scholastiker aus der aristotelischen Physik entnommen haben und als feststehenden Lehrsatz festgehalten haben: in ad aliquid non est motus. Die Realität der Bewegung war für keinen Scholastiker eine bewegende Frage – auch für Ockham nur hinsichtlich der Selbständigkeit dieser Relativität. Sie war im Gegenteil so rigoros gedacht, daß seine Leugung für Thomas in einem offenkundigen Widerspruch zur Sinneswahrnehmung stünde und für den „Augustinisten“ Heinrich von Gent daran die augustinische Subjektivierung der Zeit zum Scheitern verurteilt war (als Maß der *Bewegung* steht sie in einem, wenn auch schwer bestimmbaren Realitätszusammenhang).⁷ Aristoteles nun analysiert an der genannten Stelle die kategorialen Bestimmungen der Bewegung. Seine These lautet: Es können sich die Bezüge ändern, in denen ein Seiendes steht, ohne daß sich gleichzeitig dieses Seiende ändert. Wenn aber eine Veränderung hinsichtlich der Relationen statt hat, ohne daß sich etwas am Seienden selbst ändert, dann scheint

⁵ Met.V, 23 (67 KL).

⁶ Met.V, 23 (67 L); 67 M: veritas est conformitas intellectus ad rem; cf. Met.V, 27 (71 E): intellectus refertur ad intelligibile et e converso, sed non una relatione numero.

⁷ quodlib.3, 11.

daraus zu folgen, daß Relationen nichts Seiendes sind. Die Gegner des Relationen-Realismus haben immer wieder dieses Argument vorgebracht. Daher scheint die Antwort des Johannes besonders wichtig.

Johannes von Jandun setzt sich zunächst mit einem Lösungsvorschlag auseinander, den er ablehnt. Es ist der des Thomas von Aquin. Thomas hatte in seinem Physik-Kommentar⁸ gesagt, das Neueintreten einer Relation sei kein Ereignis an sich, sondern diese bestehe in potentieller Weise immer schon. Durch die Änderung etwa der Farbqualität werde ein Gegenstand einem anderen ähnlich, der sie schon aufweist. Eine auftretende Ähnlichkeit sei zwar neu, aber der Potenz nach bereits angelegt.

Johannes wendet ein, dies laufe auf die Leugnung der Bewegung hinaus. Wenn Thomas davon spreche, daß eine später eintretende Ähnlichkeit "in radice" bereits in einem Seiendem war, dann ist dies eine unklare Ausdrucksweise (indeterminate): Entweder heiße dies, die Ähnlichkeit sei bereits actu in jenem Seiendem, dann bedarf es eben keiner Veränderung; die Ähnlichkeit besteht ja schon. Oder es ist mit dieser Redeweise ein bloß potentielles Angelegtsein gemeint, dann hat man das Problem nur terminologisch verschoben, denn die Aktualisierung einer Potenz ist eben eine Veränderung, die es zu erklären gilt.⁹

Das Problem muß daher mit Hilfe einer Unterscheidung geklärt werden. Es gibt, sagt Johannes, zwei Weisen der Veränderung, eine kontinuierliche wie etwa die Einfärbung eines Gegenstandes, und eine instantane, wie etwa das plötzliche Hellgewordensein eines Mediums. Im aristotelischen Text werde nur ersteres geleugnet. Im Paralleltext, den um 1315 zugänglichen¹⁰ Quaestionen zur "Physik", gibt Johannes dieselbe Antwort, ohne zuvor die thomasi-sche Theorie zu diskutieren. Er weist dort darauf hin, daß es gerade zum Wesenszug von Relationen gehört, nicht allein in einem Subjekt zu sein, sondern auch einem terminus attribuiert werden zu können:

*relatio potest alicui attribui dupliciter: uno modo tanquam subiecto, alio modo tanquam termino non tanquam subiecto. Et hoc est rationabile, quia ipsa relatio est respectus quidam ad aliud, ut ad terminum, et ideo hoc habet speciale inter accidentia, quod possit attribui alicui tanquam termino, quod non est eius subiectum.*¹¹

⁸ in Phys.V, 3 (666).

⁹ Met.V, 23 (67 N sqq.).

¹⁰ A. Pattin, *Pour l'histoire*, p.111: "un de ses derniers grands ouvrages."

¹¹ Phys.V, 5 (78va); ib: Et est considerandum quod in hoc differt relatio a qualitate et quantitate et ab aliis accidentibus absolutis, quia nunquam quantitas

Wenn man also die Realitätsfrage von der Subjektinhärenz abhängig machte, würde dies geradezu dem Begriff der Relation widersprechen. Das heißt jedoch umgekehrt nicht, daß die Wirklichkeit einer Veränderung ganz abgelöst werden könnte von einem Ort. Jede Veränderung muß irgendwo sein. Eine Veränderung von der Art, daß A einem B ähnlich wird, weil B sich verändert, ist für Johannes deshalb eine reale Veränderung, weil sie in B statt hat. Er hält sich also – zumindest im Metaphysik-Kommentar – ganz an die Unterscheidung einer wesentlichen von einer akzidentellen Veränderung; könnte man überhaupt keinen Ort, d.h. kein *subiectum* mehr angeben, müßte von einer “*relatio rationis*” gesprochen werden:

Relatio potest advenire alicui subiecto, nulla mutatione facta in eo, tamen oportet mutationem esse in alio. Et hic sufficit, quod aliquod accidens reale adveniat alicui. Unde tu potes fieri similis illi nulla mutatione facta in te, quia non es mutatus, tamen mutacione facta in alio quod acquisivit albedinem, sed si relatio adveniret in illo, mutatione facta in se nec in alio, non esset accidens reale, sed rationis.¹²

Damit scheint Johannes dasjenige Problem gelöst zu haben, das – aus der Aristoteles-Immanenz – immer wieder gegen die Realität von Relationen angeführt wurde. Man kann nicht sagen, daß damit eine neue Perspektive eröffnet worden ist. Johannes hat nur den Sinn des Textes klar machen wollen und seine Wahrheit gegen mögliche und vielleicht auch wirklich vorgebrachte Einwände zu wahren gesucht. Bemerkenswert ist hingegen – obgleich durch nichts auffällig gemacht –, daß Johannes zwei Argumente, die gewöhnlich als Stützen für den Relationenrealismus vorgebracht worden sind, nicht nur für sich nicht in Anspruch nimmt, sondern ausdrücklich zurückweist.

Zum Argument der Ordnung, das Johannes zunächst selbst als eines von drei Argumenten genannt hatte,¹³ sagt er irritierend in den Entgegnungen:

attribuitur alicui de novo qualitercumque, nisi aliqua transmutatio facta sit in ipso.

¹² Met.V, 23 (68 DE). Im Physik-Text läßt Johannes allerdings erkennen, daß ihn die Lösung noch nicht ganz befriedigt – in diesem Sinne, und nicht in dem einer allgemeinen Beweisspflichtigkeit für andere Theorien scheint der Schlußsatz der Quaestio zu interpretieren zu sein: Si quis autem dicat, quod relatio realis potest attribui alicui de novo tanquam *subiecto* nulla penitus transmutata in ipso reali, iustum est ut hoc probat, cum non sit per se notum, et solvat rationes in contrariam, quae non apparent mihi ad praesens.

¹³ Met.V, 23 (67 K): die Einführungsformel “. . . possunt dici” läßt keine Distanz spürbar werden.

Dicendum est, quod ordo non est relatio, sed est quaedam vox, cui nihil respondet in re, quia non ens non potest fundare aliquid, sed ex hoc non sequitur quod omnis relatio fundetur in non ente, quia aliquae relationes fundantur in ente.¹⁴

Es scheint hier jedoch eine bestimmte Ordnung gemeint zu sein. Die Prämisse des ersten quod non-Argumentes hatte gelaute: Was in einem Nichtseienden gründet, ist auch seinerseits ein Nichtseiendes; dies deswegen, weil ein Nichtseiendes kein Fundament für ein Seiendes abgeben kann. Eine Ordnung zwischen Nichtseienden muß es aber geben, weil sonst nicht mit einem Widerspruch argumentiert werden könnte (*locus a contradictoriis*). Ein Widerspruch ist aber eine Ordnung zwischen einem Nichtseiendem und einem Seiendem.

Das oppositum-Argument, ebenfalls ein Standardargument, hatte die aristotelische Kategorienlehre angeführt, deren Formulierung im VI. Buch der "Metaphysik"¹⁵ vielfach so ausgelegt wurde, daß die Kategorien als Weisen des realen Seins zu verstehen sind. Johannes weist dies zurück:

Ad autoritatem Aristotelis dicendum, quod Aristoteles ibi numeravit significata vocis, quae possunt aliquid significare, quod est in re, vel etiam quod est non in re, ut idea etiam significat substantiam, quae in veritate non est.¹⁶

Anders als Walter Burley, ebenfalls ein stark averroistisch geprägter Autor, welcher eine strikt realistische Kategorienlehre beibehalten hat, sieht Johannes dazu vom aristotelischen Text her keine Veranlassung. Im sechsten Buch widmet Johannes dem Problem eine eigene Quaestio.¹⁷ Er bestreitet dort, daß die Unterscheidung des ens in ein "ens extra animam" und ein "ens in anima" für Aristoteles eine primäre Unterscheidung sei. Noch grundsätzlicher als diese sei folgende Differenz:

sed primo divisit ens in ens per accidens et ens verum ex una parte, et in ens per se et in ens per accidens, ut ens per se distinguitur contra ens per accidens et verum, et hoc patet inspicienti literam suam ubi dicit.¹⁸

Die Kategorien ausschließlich als Weisen des Realseins zu verstehen hieße, die entia rationis als kategoriefreie Entitäten zu setzen.

¹⁴ Met.V, 23 (68 E).

¹⁵ Aristoteles, Metaph.VI, 2; 1026 a 33 sqq.

¹⁶ Met.V, 23 (68 G).

¹⁷ Met.VI, 9 (83 M – 84 M).

¹⁸ Met.VI, 9 (84 FG).

So wenig wie Kategorialität überhaupt etwas über den onto-logischen Status dessen besagt, was "in" einer Kategorie ist, so wenig gehören umgekehrt die "entia rationis" nur in eine bestimmte Kategorie. Sie können in jedem Prädikament vorkommen.¹⁹ Aus all dem folgt nun für unser Problem, daß aus der Kategorialität der Relation nichts zur Stützung des Realismus entnommen werden kann.

Bislang kann aber aus der Intention des Autors nur so viel als erwiesen gelten, daß es bestimmte Relationen gibt, die real sind, d.h. die nicht allein durch den Intellekt Bestand haben. Johannes beantwortet die Frage nicht global, sondern eben mit dem Hinweis auf einzelne Relationen, die als real gelten müssen. Relationalität kann nicht an sich als entweder real oder bloß im Verstande gründend gedacht werden. So wie es zwei Weisen des Seins "gibt", "gibt" es auch zwei Arten von Relationen. Jede Relation erfordert für sich die Prüfung, von welcher Art sie ist. Der ontologische Status kann nicht aus dem Charakter der Relationalität überhaupt entnommen werden. Damit allerdings ist noch nichts über die Wirklichkeitsweise derjenigen Relationen gesagt, die als real gelten können. Dies wird in der Scholastik nahezu – nicht ausnahmslos! – überall als die Frage gefaßt, wie sich solche realen Relationen zu ihrem Fundament verhalten. Auch der Averroist Johannes von Jandun stellt sie in dieser Weise – während Ockham ungefähr zur selben Zeit in Oxford darauf aufmerksam macht, daß Aristoteles niemals von "Fundament" gesprochen habe.²⁰ Bevor er sie jedoch beantwortet, macht er eine interessante Vorbemerkung, die deutlich zeigt, wie sehr beim Relationenproblem die möglichen theologischen Implikationen in Betracht gezogen wurden. Johannes will und braucht nur diejenigen Relationen Gottes zu berücksichtigen, in denen er ad extra steht. Diese sind gleichzeitig diejenigen, die von *allen*(!) Religionen anerkannt werden.²¹

¹⁹ Met.VI, 9 (84 H sqq.).

²⁰ Expos. Phys.III, 2 § 3 (OPh IV p.418): Et ideo non est modus loquendi philosophicus sed magis metaphoricus dicere quod aliqua relatio fundatur in quantitate, aliqua in qualitate et sic de aliis. Nec Philosophus et Commentator utuntur tali modo loquendi, quia relatio non est aliqua res distincta ab illo quod vocant moderni fundamentum, fundata in illo sicut in re distincta, sicut moderni aliqui imaginantur; cf. cap.15, n.10.

²¹ Der Text nimmt – darin nicht untypisch für den Averroismus – den Begriff von philosophischer Rationalität im Unterschied zu religiöser Partikularität vorweg, wie er aus der Aufklärung bekannt ist: relativorum quae Deo attribuuntur duo sunt genera: quaedam attribuuntur Deo ab hominibus cuiuslibet legis, ut esse causam et primum et mensuram omnium substantiarum; sed quaedam

Johannes vertritt also sogar die Realdistinktion von Relation und Fundament; dafür bringt er im wesentlichen das bekannte aristotelische Unabhängigkeitskriterium: Wenn etwas bestehen bleibt, während ein anderes vergeht, dann können diese beiden unter keiner Hinsicht identisch sein. Zudem wird im Begriff des "absolutum" definitionsgemäß etwas gedacht, das sich nicht auf anderes bezieht und auch nicht durch sich selbst auf anderes sich beziehen kann. Wenn nun dasjenige, "durch" (per) das es sich auf anderes bezieht auch nicht herangetragen sein kann, muß von einem realen Unterschied gesprochen werden. Schließlich: Wären absolutum und relatio identisch, wären auch einander entgegengesetzte Relationen identisch.²²

Johannes von Jandun vertritt also einen starken, aber differenzierten Realismus der Relation. Es gibt nicht nur reale Relationen im Sinne der Denkunabhängigkeit. Sie sind auch von ihren Fundamenten real verschieden. Von Differenziertheit ist zu sprechen, da Johannes sich das Kategorien-Argument, welches die Realität der Relationen schon aus ihrem prädikamentalen Status folgern wollte, nicht zueigen macht. Gleichwohl hat die Realitätsdebatte keine größeren Spuren in seinen Erörterungen hinterlassen. Der Averroismus hatte sich gegen die Aufwertung jener Problemstellung als unempfindlich gezeigt. Immerhin aber widmet Johannes dem Kategorienproblem, der Frage also, wie sich die Einheit dieser Kategorie zeigen läßt, eine ausführliche Quaestio. Aber all diese Erörterungen weisen eine gewisse Im-mobilität auf. Denn ebenso wie Johannes die theologischen Kontroversen über diese Frage nicht rezipiert zu haben scheint, ebenso ist er darin auch ohne weiteres Echo geblieben. Ungeachtet der eingangs zitierten Hochschätzung oder doch Korrektur gegenüber der Überschätzung des Marsilius von Padua, aber auch gegenüber einer jüngst sich bemerkbar machenden Perspektive, welche im Averroismus das eigentlich freidenkerische und aufklärerische Potential des mittelalterlichen Denkens sehen möchte, hat die gewiß knappe Erörterung der Relationstheorie des Johannes von Jandun gezeigt, daß man die theoretische Statur dieses Averroisten

relationes attribuuntur deo ab hominibus determinatae legis, ut esse patrem et filium, ut sunt fideles Christiani. Modo de relationibus quae attribuuntur Deo ab hominibus determinatae legis, disputare non pertinet ad hoc negotium, sed ad theologiam. Sed irrevocabiler hoc est credendum, quia est veritas et fides, quae non patitur aliqua oppositionem. Met.V, 24 (68 KL). – Daß der Glaube keinen Gegensatz zuläßt, scheint eine etwas doppeldeutige Formulierung zu sein; zu Janduns Stellung zum christlichen Glauben: Gilson, History, p.523 sq.

²² Met.V, 24 (68 M).

nicht überschätzen sollte.²³ Die Innovationskraft von Johannes' Aristoteles-Kommentaren ist mit der von Ockham's nur wenig später entstandenem Sentenzenkommentar eigentlich gar nicht zu vergleichen. Gewiß betreffen jene Urteile nur eine – zumal für Johannes – sehr spezielle Frage. Die schon von L. Schmutge für erforderlich gehaltene Gesamtdarstellung steht immer noch aus.

²³ Ét. Gilson schreibt zu Beginn seines Jandun-Kapitels, *History*, p. 522: "There is perhaps no example in the history of philosophy of a school as closed on itself and of a doctrine so little permeable to influences from without. [...] The significance of Averroism lies in the history of Western culture. Philosophically speaking, it is Averroism, and not scholasticism in general, that deserves to be called a repetitious and obdurate Aristotelianism. It forgot nothing; it learned nothing." Ch. J. Ermatinger hat allerdings gezeigt, daß Johannes sich auch mit einer Reihe zeitgenössischer Theologen auseinandersetzt; er nennt Jakob von Viterbo, Landolph von Caraccioli, Bartholomaeus von Brügge und Thomas Wylton: *John of Jandun in his Relations with Arts Masters and Theologians*, in: *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*, Paris 1969, 1173–1184.

14. KAPITEL

WALTER BURLEY

1. Relation als Kategorienproblem

Mit Walter Burley gilt es einen Averroisten¹ zu berücksichtigen, der dem Thema der Relation weit aufgeschlossener ist als dies Johannes von Jandun oder gar Siger von Brabant waren. In seiner Gegnerschaft zu Ockham² hat er offenkundig die Tragweite dieser Diskussion erkannt. Allerdings gehört Walter Burley zu denjenigen Scholastikern, die, was ihre Bedeutung angeht, ihre editorische Erschließung nicht bloß einem indirekten Interesse – etwa am Ockham-Kontext – zu verdanken bräuchten. Burley's Position bedürfte nicht allein wegen seiner Auseinandersetzung mit Ockham weit eindringlicherer Studien und insbesondere einer großen Anstrengung zur Edition seiner Werke. Walter Burley ist wohl einer der letzten, die sowohl auf der Insel wie auf dem Kontinent gelehrt haben³ und daher sowohl die jeweils spezifischen Traditionen aufnehmen als auch auf sie einwirken konnten.⁴

¹ cf. A. Maier, Ein unbeachteter 'Averroist' des 14. Jahrhunderts, in: AM I p.101 sqq.; A. Uña Juárez, La filosofía del siglo XIV. Contexto cultural de Walter Burley, El Escorial 1978.

² Die erste Redaktion von Burley's Kategorien-Kommentar konnte Ockham bekannt sein: G. Etzkorn, Ockham, OTh V p.30 n.1. Die in den Ausgaben von Venedig 1481, 1497 und 1519 gedruckte Version ist 1337 abgeschlossen worden: J.A. Weisheipl, Repertorium Mertonense, in: Med.Stud. 31 (1969), pp.174–224; hier p.189.

³ Burley studierte und lehrte in Oxford, 1301 war er bereits Magister Artium, blieb dort bis 1310, erwarb dann aber den Magister in Theologie in Paris (1320–22), wo er bis 1327 blieb: J.A. Weisheipl, Repertorium Mertonense, p.185; idem, Ockham and Some Mertonians, pp.174–188. Weisheipl weist auch eine Zuordnung zurück, die noch immer wiederholt wird: Burley war weder Scotus-Schüler noch Franziskaner (174).

⁴ Buridan erwähnt Burley auch namentlich: Tractatus de differentia universalis ad individuum, p.2 q.1 c.1 (Szyller 138); cf. M. Markowski, Johannes Buridans Polemik gegen die Universalienlehre des Walter Burley, in: Med. Philos. Polon. 26 (1982), 7–17; hier p.17: Johann Buridan kritisierte die Anschauungen Burleighs über die Universalien, die im Kommentar zur Physik des Aristoteles formuliert seien (also nicht den Tractatus de universalibus). A. Maier sieht die Kritik an Ockhams Verständnis des locus localis bei Buridan und Burley ähnlich gerichtet: Forma fluens, in: Studien V p.121; sie schließt sogar eine Schülerschaft Burley's nicht aus: Das Problem der Gravitation, in: Studien III p.245 sq., n.33.

Aber auch in der Kontroverse um den ontologischen Status der Relationen ist seine Position nicht völlig klar. Man hat sowohl, wenn auch vielleicht nicht auf durchschlagende, so doch zumindest auf irritierende Weise seinen zur lehrbuchmäßigen Endgültigkeit geronnenen "Hyperrealismus" bezweifelt,⁵ wie auch die Form seiner Ockham-Kontroverse auf eine fundamentlere Ebene verlagert.⁶

Ohne angesichts dieser Ausgangslage eine weitere Vertiefung und Anreicherung mit zusätzlichen Aspekten anstreben zu können, soll das knappe Resumé seiner These gewonnen werden auf der Basis seiner in Inkunabeln drucken zugänglichen *Ars vetus*-Kommentare.⁷ Dies bedeutet natürlich, daß einerseits die Anlässe der Relationsdiskussion kaum direkt zur Sprache kommen, daß diese aber andererseits auch ohne diese Rücksichtnahmen geführt wird. Burley erwähnt zwar, daß man die Leugnung der Realität von Relationen als glaubenswidrig zu betrachten habe, aber dies wird erst am Ende gesagt, wo die Diskussion in einen weiteren Horizont, nicht unter eine inhaltliche Vorgabe gestellt wird.⁸

Burley unterläßt es nicht, auf die großen Schwierigkeiten hinzuweisen, die mit dem Problem der Relation verbunden sind. Die

⁵ A. Shapiro, A Note on Walter Burley's Exaggerated Realism, in: *Franc.Stud.* 20 (1960), 205–214; id., More on the 'Exaggeration' of Burley's Realism, in: *Manuscripta* 6 (1962), 94–98; dazu: W. Hübener, Die Nominalismus-Legende, p.95; P.V. Spade, Some Epistemological Implications of the Burley-Ockham Dispute, in: *Franc.Stud.* 35 (1975), 212–222; idem, A Defense of a Burlean Dilemma, in: *Franc.Stud.* 44 (1984), 193–196; M.J. Fitzgerald, The Real Difficulty with Burley's Realistic Semantics, in: *Vivarium* 28 (1990), 17–25. Eine Übersicht über Editionen und Studien gibt: R. Wood, *Studies on Walter Burley 1968–1988*, in: *Bull. Philos. méd.* 30 (1988), 233–250.

⁶ Insbesondere P. Kunze vertritt in seiner Übersetzungs-Ausgabe von *De puritate artis logicae* (Von der Reinheit der Kunst der Logik, Hamburg 1988) die These, Burley's Anliegen sei primär auf eine ontologisch neutrale Logik gerichtet, die also noch nicht in den Universalienstreit involviert und dadurch diesen entscheiden zu helfen auch nicht in der Lage ist: p.XXXII; cf. die Rezension von D. Perler, *FZPT* 36 (1989), pp.204–208. Eine solche metaphysische Neutralität hat Gilson (*History*, p.319) auch von Petrus Hispanus' *Tractatus* behauptet; de Rijk hat ihm in der Einleitung zur Edition dieses Textes zugestimmt: *Introd.*, p.XCIX.

⁷ In seinem Kommentar zur aristotelischen Physik klammert Burley an jener einschlägigen Stelle, wo Aristoteles sagt, mit Bezug auf die Relation gäbe es keine Bewegung, ausdrücklich die Statusfrage aus: in *Phys.V*, p.2, partic.2 (155va): *Sed utrum relatio sit eadem res cum suo fundamento vel non, nihil ad praesens determino*. Zur Entstehung dieses Werkes: J.A. Weisheipl, *Ockham and Some Mertonians*, p.182 sq.

⁸ Wenn das relativum nur als vox oder überhaupt einem Zeichen zukommend verstanden würde, wäre die Lehre von den drei als relationes reales zu denkenden Personen in Gott nicht aufrechtzuerhalten: *Praed.* 7 <22vb>; die Ausgabe Venedig 1485 enthält leider keine Paginierung, sie wird zur leichteren Verifizierung der Textzitate in spitzen Klammern < > nachgetragen.

Begründung, die er dafür gibt, findet sich auch sonst allenthalben: Da die Relation eine *debilissimam entitatem*⁹ habe, sei sie wesentlich für uns schwer erkennbar. Nicht allein dieser Hinweis und seine Begründung, sondern auch der angesprochene epistemologische Kontext ist gänzlich traditionell. Der menschlichen Vernunft wird eine Wirklichkeit zugeordnet, die zwar als Wirklichkeit erkennbar ist, aber das Maß dieser Erkennbarkeit für uns wird an einem sozusagen mittleren Grad von Wirklichkeit festgemacht. Wird dieses – wie etwa im Falle Gottes – überschritten, dann bleibt es für uns nur indirekt, nämlich vermittels seiner Wirkungen erkennbar; wird dies – wie etwa im Falle der *materia prima* – unterschritten, dann ist ebenfalls nur eine indirekte Erkenntnis, nämlich *per analogiam*, möglich. Mit dem in der Scholastik zahllose Male zitierten Satz des Averroes, die Relation habe unter allen Kategorien das schwächste Sein, verbindet Burley darüber hinaus auch noch eine bereits aus Scotus bekannte Folgerung:

ideo non cognoscitur a nobis nisi per suum fundamentum. Ideo philosophus species et differentias relativorum tanquam minus notas enumerat.¹⁰

Diese Folgerung ist nun gewiß kein Resultat einer abstrakten oder methodisch vorgängigen Theorie der Erkennbarkeit. Die Form, in der die klassische Theorie der Relation faktisch bereits expliziert ist, wird nachträglich auf ihre Berechtigung hin analysiert. Die Legitimierung mit Hilfe des Begriffes der Erkennbarkeit soll der Unvermeidlichkeit desjenigen Umstandes Rechnung tragen, daß sich die Relationen nicht intern, sondern nur dadurch spezifizieren lassen, daß in die Definitionen der Relationsarten die jeweiligen Fundamente mit aufgenommen werden. Diese nachträgliche methodische Reflexion macht den Status der Theorie als einer Hilfskonstruktion zum einen deutlich und zum anderen in seiner Unvermeidlichkeit einsichtig. Burley bestätigt die Schwierigkeiten nochmals am Ende des Kapitels, wo er das bekannte Eingeständnis des Aristoteles über die Detailprobleme des Relationsbegriffes – mit dem Buridans *Tractus de relationibus* einsetzt – zu kommentieren hat.¹¹ Dies schließt natürlich keineswegs aus, daß nicht ungeachtet der grundsätzlichen Schwierigkeiten die aristotelische Relationslehre die beste Orientierung bieten könnte: Item

⁹ Praed.7 < 24vb >.

¹⁰ Praed.7 < 24vb >; cf. cap.12, n.6.

¹¹ Praed.7 < 29ra >.

philosophus in hoc capitulo dat optimam doctrinam ad cognoscendum relativa quae talis est.¹² Die Schwierigkeit des Kommentators Burley ist aber nicht, Aristoteles gegen eine andere Lehre – etwa die der Stoiker – zu verteidigen, sondern den genuinen Sinn seiner Lehre im Blick auf eine kontroverse Interpretation des Aristoteles zu eruieren. Die Kontroverse besteht somit zwischen einer betont realistischen und einer betont nominalistischen Interpretation des Aristoteles. Diese betrifft naturgemäß nicht erst die Frage nach dem ontologischen Status der Relationen, sondern schon die Interpretation der Kategorien überhaupt. Handelt die Kategorienschrift *de vocibus* oder *de rebus*? Burley nennt im Sinne der ersten Interpretation Boethius und Simplicius – et multorum aliorum.¹³ Dies kann natürlich nicht heißen, die Schrift gehöre in die Grammatik; daher fügt Burley zur Präzisierung hinzu, sie handle von den *voces*, aber insofern sie Dinge bezeichnen. Die andere Interpretationsrichtung – *quam credo veriore* – verhält sich zur ersteren spiegelverkehrt: in hoc libro determinatur de rebus principaliter et ex consequenti et secundario de vocibus.¹⁴ Als ihr zugehörig nennt Burley nur Avicenna und Averroes. Insofern es eine Abhandlung der Logik ist, so lautet eines ihrer Argumente, kann die *vox* keine primäre Rolle spielen, weil sonst die Logik abhängig würde von den kontingenten Bedingungen der Sprachlichkeit. Sie gehörte dann zudem schon selbst in eine bestimmte Kategorie, nämlich zur Qualität. Die Kategorienlehre fiel somit selbst unter ihren Gegenstand. (Ob dies ein wirklich durchschlagendes Argument sein kann, sei hier offengelassen). Burley's eigene Bestimmung des Gegenstandes lautet folgendermaßen: *ens dicibile incomplexum ordinabile in genere intelligendo per genus coordinationem praedicamentalem*.¹⁵

2. Die Realität der Relationen

Dieser realistische Ansatz im Verständnis der Kategorien vermag freilich nicht die spezifischen Probleme mit dem Status der

¹² Praed. 7 < 22vb >.

¹³ Praed., prol. < 1ra >. Die Verwendung von „multi“ mit Bezug auf Vertreter einer These ist in den meisten Fällen nicht einschätzbar. Es kann sowohl als bloße Anonymisierungsformel wie auch als wirkliche Angabe über die Stärke einer Partei gemeint sein. Wenn es den letzteren Sinn haben soll, muß dies aus dem Kontext eindeutig hervorgehen.

¹⁴ Praed., prol. < 1ra >; moderne Ausleger sind davon nicht weit weg: K. Oehler, *Aristoteles, Kategorien*, p. 239; 251.

¹⁵ Praed., prol. < 1ra >.

Relationen zu lösen oder gar nicht erst aufkommen zu lassen. Betrachten wir zuerst das, was Burley unter einer Relation versteht: Er verwendet auch in anderen Schriften die klassische Definition: *relativum est cuius esse est ad aliud se habere*.¹⁶

Gleichwohl hält Burley an der für ihn erst scholastischen Unterscheidung in der Terminologie fest: Die allgemeinste Bezeichnung für die Kategorie der Beziehung ist nicht *relativum*, sondern *relatio*. Denn man kann von solchen Arten der Relation wie Vaterschaft oder Sohnschaft nicht sagen, sie seien ein *relativum*, sondern nur, sie seien eine Relation. Die alte Bezeichnung *ad aliquid*, die von Boethius und Albertus Magnus als die allgemeinste und damit angemessenste legitimiert worden ist, möchte Burley in der Weise verstanden wissen, daß das "ad" die *habitus* von *terminus* zu *terminus* denotiert. Es ist dabei unschwer erkennbar, daß die dem Aristoteles latinus entstammende Terminologie keine direkte, sondern nur eine indirekte Berechtigung hat. Die inzwischen völlig geläufig gewordene Unterscheidung von *Relatio* und *Relativum* ergibt sich nicht aus der Bezeichnung *ad aliquid*, sondern es wird umgekehrt diese interpretiert unter Voraussetzung eben jener Unterscheidung von dem, was in einer Relation steht, und dem, was die Relation selbst ausmacht. Hierbei ist von besonderer Wichtigkeit zu sehen, daß damit nicht einfach zwei unterschiedliche Entitäten gefaßt werden, sondern – wenn man so sagen kann – zwei unterschiedliche Formen von Entitäten. Es ist nämlich die Unterscheidung von demjenigen, was in einer Beziehung steht, zu demjenigen, was, wie Burley sagt, das Prinzip des Bezogenseins darstellt: *Relativum enim dicitur relativi relativum. Ideo relatio quae est principium referendi relativum ad relativum est una secundum genus*.¹⁷ Dieser gegenüber Aristoteles abstraktere Begriff der Relation scheint, wie aus dem eben zitierten Schlußsatz hervorgeht, Burley größere Chancen zu eröffnen, die Einheit der Relationskategorie zu bewahren. Das heißt nichts anderes, als daß der Relationsbegriff gar nicht auf seine Kategorialität im engeren Sinne festgelegt ist. Burley integriert denn auch ausdrücklich die transzendentalen Relationen der Skotisten. Auch die Beziehungen wie *genus-species*, *actus-potentia*, die als solche nicht unter ein als Gattungsbegriff verstandenes

¹⁶ De relativis, I (Shapiro 160). Burley unterscheidet dort das grammatikalische *relativum* (das Relativpronomen) einerseits vom *relativum logicum seu reale seu metaphysicum* und bemerkt andererseits zu dieser auffälligen Zuordnung des logischen und des metaphysischen Relationsbegriffes: *Istae enim idem sunt aliquo modo; quia logicus et metaphysicus circa idem laborant*.

¹⁷ Praed. 7 < 24ra >.

ad aliquid zu rechnen sind, gehören quidditative zur Kategorie der Relation.¹⁸

Bei allem erkennbaren Bestreben Walter Burley's, den genuinen Sinn des aristotelischen Textes gegen seine nominalistische Verfälschung zu bestimmen und festzuhalten, sind also die Spuren der ihm unmittelbar vorausgehenden Aristoteles-Rezeption und – Transformation unverkennbar. Auch die erst inzwischen selbstverständlich gewordene Differenzierung in reale und rationale Relationen und in – damit nicht ineins fallend – relationes secundum esse und secundum dici sind hierher zu rechnen. Die für die realen Relationen gegebene Definition ähnelt der des Duns Scotus. Auch Burley gibt drei Bedingungen an:

Ad relationem realem requiruntur tres conditiones: prima quod extrema relationis non dependeant ab intellectu, sed quod sint realia; secunda conditio est quod extrema relationis sint realiter diversa; tertia quod inter extrema sit habitudo mutua.¹⁹

Allerdings geht Burley insofern über Scotus hinaus, als er auch die Identität, weil nicht vom Erkenntnissubjekt abhängig, noch zu den realen Relationen rechnet. Allerdings ist damit nur einiges begrifflich geklärt, über die Realität realer Relationen jedoch noch nichts ausgemacht. Auch die Frage danach hat die uns inzwischen vertraute Form: *Utrum relatio sit distincta ab omni re absoluta, scilicet a subiecto et a fundamento.*²⁰

Die Relation kann zumindest nicht ihrer Definition nach bloß eine Bezeichnung sein, da die für eine Relation wesentlichen Bestimmungen sich gar nicht rein innersprachlich interpretieren lassen. Wenn auch Gradualität und Kontrarietät nicht allen Relationen zukommen können, so hätten sie doch mit Beziehung auf bloß sprachliche Zeichen eine ganz andere Bedeutung. Kontrarietät bezöge sich etwa auf eine helle oder dunkle Stimme. Die Reziprozität jedoch ist überhaupt nur in personaler Supposition sinnvoll, denn die Bestimmung des „*simul natura*“ hat mit sprachlichen Zeichen gar nichts zu tun. Der Nominalismus widerspricht somit dem Begriff der Relation. Auch unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnisbedingungen unterscheiden sich jene. Ein relationales Wort (*nomen*) ist für sich erkennbar – man denke etwa an Fremdsprachenkenntnisse –, aber der Sache nach

¹⁸ Praed.7 < 24vb >.

¹⁹ Praed.7 < 24vb–25ra >; cf. cap.12, n.77.

²⁰ Praed.7 < 21va >.

kann keineswegs ein Relatives ohne ein anderes erkannt werden: ergo nomina non sunt relativa.²¹

Zudem macht der Begriff der Relation die Implikation des Begriffes des Fundamentes unausweichlich. Eine res absoluta kann für sich erkannt werden, aber, wie eben gesagt, nicht eine res respectiva. Ihre Erkenntnis steht unter der Bedingung, daß ein anderes mit erkannt wird. Dieses andere ist ihr Fundament. Etwas vermag nur aufgrund von etwas in einer Relation zu stehen. Wenn aber ebensowenig etwas in sich selbst fundiert sein kann, so ist zugleich die Notwendigkeit der Implikation wie des Unterschiedenseins dargetan.²²

Burley verwendet auch das bekannte Argument, daß etwas, ohne seine inhaltliche Bestimmung zu ändern, gleichwohl in verschiedenen Relationen der Ähnlichkeit stehen kann. Das Sich-Gleich-Bleibende und das Sich-Verändernde kann jedoch niemals dasselbe sein. Die graduelle Steigerbarkeit einer Relation wie der Ähnlichkeit gibt aber mit Bezug auf Worte keinen Sinn. Ebenso ist die Relation der Kausalität eine objektive Beziehung, die zur Welt ganz unabhängig von subjektiven Bedingungen der Sprachlichkeit oder des aktuellen Erkenntnisvollzuges gehört.

Die Debatte um den ontologischen Status von Relationen ist somit für Burley eine, die nicht die geringste Chance für eine Konkordanzformel offenläßt. Selbst für die diversen Theorien über die Verschiedenheit von Sein und Wesen haben manche seiner Zeitgenossen vielfach gesagt, all das sei ein Streit um Worte. Der Relationennominalismus ist für Burley eine nicht allein Aristoteles widersprechende, sondern zugleich eine in sich begrifflich unsinnige Theorie. Wie sie aufkommen kann, diese Frage stellt Burley nicht. Es genügt ihm gezeigt zu haben, daß sie falsch ist. Nur dies wird aus der Erkenntnislage verständlich.

²¹ Praed.7 < 22rb >.

²² Praed.7 < 24vb >.

15. KAPITEL

WILLIAM OCKHAM

1. Der Neuansatz in der Relationstheorie Ockhams

Ockhams Theorie der Relation ist im wesentlichen eine kritische Theorie. In ihr – wie bekanntlich in vielen anderen Elementen seines Denkens – soll eine Realitätsunterstellung als unbegründet gezeigt werden, für welche namentlich Duns Scotus, aber auch andere Denker vermeintlich unausweichliche Argumente gefunden zu haben schienen. Ockhams Generalthese ist, daß die Annahme wirklicher Relationen nicht auf den Argumenten beruht, die dafür vorgebracht worden sind, denn diese machen die Realitätsannahme von Relationen nicht letztlich zwingend; ihnen liege vielmehr eine unzureichende, um nicht zu sagen systematisch irreführende Semantik eine realistische Interpretation von Kategorien wie der der Relation zugrunde.

In nahezu allen seinen (akademischen) Schriften von der frühen bis zur späten Phase thematisiert Ockham das Problem der Relationen und wiederholt dabei unermüdlich seine These, daß Relationen zwischen Dingen nicht real sein können. Auf die Besonderheit der Lehre Ockhams, daß die zur Kategorie der Relation ebenso wie die zur Kategorie der Quantität gehörenden Begriffe keine eigene Realität bedeuten, darauf hat eindrucksvoll erstmals Gottfried Martin in der vielfach beachteten Studie „Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen“ von 1949, welche jedoch bereits 1938 abgeschlossen war, aufmerksam gemacht.¹

¹ Berlin 1949; dazu kritisch: J.A. Aertsens, Ockham, ein Transzendentalphilosoph? Eine kritische Diskussion mit G. Martin, in: E.P. Bos [1987], 3–13; zu Ockhams Relationstheorie: P. Doncoeur, Le nominalisme de Guillaume Occam. La théorie de la relation, in: Rev. néo-scol. de Philos. 23 (1921), 5–25; G. Martin, Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus?, in: Franz. Studien 32 (1950), 31–49; H. Greive, Zur Relationslehre Wilhelms von Ockham, in: Franz. Stud. 49 (1967), 248–258; M. McCord Adams, William Ockham, part I cap.7 (215–276); J.R. López Vázquez, La relación según Guillermo de Ockham, in: Pensamiento 44 (1988), 423–438; M.G. Henninger, Relations, cap.7, pp.119–149. Insbesondere M. McCord Adams und M.G. Henninger haben eindringliche Argumentationsanalysen vorgelegt.

Vor Eintritt in die inhaltliche Interpretation muß bei einer Denkergestalt von der Art Ockhams gefragt werden, *wie* das Problem thematisiert wird. Dabei müssen nun eine Reihe von verschiedenen Zugängen unterschieden werden. Die "Anlässe" sind zwar ganz die üblichen: die in einem Sentenzen-Kommentar obligatorische Frage, wie die Relationalität des Geschaffenseins und der göttlichen Personen zu denken ist, stellt einen ebenso konventionellen Zugang dar wie die *loci classici* in denjenigen Aristoteles-Schriften, die Ockham kommentiert hat: insbesondere die "Kategorien" und die "Physik".² Auch das imposante Werk der "Summa logicae" ist ausdrücklich ganz darauf abgestellt, die Intention des Aristoteles herauszubringen.

Dabei macht sich innerhalb Ockham's Theorie der Relation trotz der generell ansetzenden Frage³ nunmehr ein Gegensatz geltend, der bislang in der scholastischen Diskussion keine Rolle gespielt hatte: Die Unterscheidung in eine philosophische, d.h. für Ockham aristotelische, und in eine theologische, d.h. auf die Trinitätsdogmatik abgestellte Theorie der Relationen. Zur Eingangsfrage der dist.30 im ersten Buch der "Sentenzen": *Utrum Deus realiter vel secundum rationem referatur ad creaturam*, sagt Ockham:

ista quaestio non est de veritate, quid secundum rei veritatem sit tenendum, sed est quid teneret volens praecise inniti rationi possibile pro statu isto, et nolens aliquam sectam vel auctoritatem recipere.⁴

² Die beabsichtigten Kommentare zum "Liber sex principiorum" (Praedicam., cap.12 (OPh II p.243) und zur "Metaphysik" (Expos. Phys., prolog. § 4; OPh IV p.14) sind nicht nur nicht überliefert, sondern wohl nie verfaßt worden; vielleicht verweist Ockham auch nur auf geplante Vorlesungen und gar nicht auf Schriften.

³ ord.I d.30 q.1 (OTH IV p.281): Sed quia haec quaestio praesupponit de relatione quid sit, quaero primo de relatione.

⁴ ord.I d.30 q.1 (OTH IV p.283); p.282: Et primo ostendam quod facilius et probabilius debeat teneri – propter solam rationem – relationem esse aliquid distinctum a parte rei ab omni absoluto et absolutis. – Der Terminus "secta" in der zuvor zitierten Passage meint nicht im modernen Sinne "Sekte" mit dem Akzent auf der Größe (schon gar nichts Sektiererisches), sondern eine durch eine bestimmte Lehre definierte Gemeinschaft (cf. Avicenna, Met.III, 10 (Van Riet 179); Thomas von Aquin, in Met.III, 4; nr.375: Aristippus, qui fuit de secta Epicuraeorum), sei es, wie im klassischen Latein eine philosophische oder juristische Schule, oder wie im scholastischen, eine Religionsgemeinschaft, etwa die "secta Mahometae". – Von besonderem Interesse ist die Fortsetzung der zitierten Stelle: Sicut qui vellet praecise inniti rationi sibi possibile, et qui nollet recipere quamcumque auctoritatem, diceret quod impossibile est tres personas realiter distinctas esse unam rem simplicissimam. Similiter, talis diceret quod Deus non est homo, et multa alia quae tamen secundum veritatem sunt falsa (cf. p.306 sq.; 322). Der Glaube an den dreifaltigen Gott und die Menschwerdung des Gottessohnes wird darin als ein bloßer Glaube bestimmt; die von der Theologie beanspruchte Vernunft erhält je nach Perspektive eine andere

Ockham stellt folgende Generalthesen auf:

- Eine nach und mit den Prinzipien der natürlichen Vernunft formulierte Theorie der Relation besagt in ihrem Kern, daß es keine realen Relationen geben kann.

- Dies steht in grundsätzlicher Konkordanz mit der Intention des Aristoteles.

- Die christliche Trinitätslehre macht zwar die Einführung realer Relationen erforderlich, aber nur, um die Art von Unterschiedenheit der göttlichen Personen zu denken, die den dogmatischen Formulierungen gerecht zu werden vermag.

- Aus diesem Erfordernis kann jedoch weder etwas über die endlichen Relationen im allgemeinen gefolgert werden,⁵ noch darf dies den Blick der Aristoteles-Exegese verstellen. Hier kristallisiert sich in Ockhams Diskussion der Relationsprobleme seine Einstellung zum scholastischen Aristotelismus im allgemeinen.

Die grundsätzliche Bedeutung dieser Thesen kann nicht übersehen werden. Insoweit es angemessen ist, diesem Befund einen epochalen Charakter zu geben, kann man sagen: Ockham sieht die Versuche, das Relationsproblem – aber nicht dieses allein⁶ – in einer umgreifenden Synthese zu bewältigen, als gescheitert an. Was für die philosophische Theorie der Relationen gilt, gilt nicht für die Dogmatik des trinitarischen Gottes und umgekehrt. Das Relationskapitel in M. McCord Adams großem Ockham-Buch setzt mit der Feststellung dieser Spaltung ein.⁷ Sowohl McCord Adams

Funktion: entweder wird sie von der ursprünglichen Aufgabe entlastet oder: sie wird der Aufgabe nicht mehr als gewachsen angesehen. Diese bestand sowohl bei Thomas von Aquin wie bei Duns Scotus darin, die *Möglichkeit* – natürlich nicht die faktische Gültigkeit – des Glaubensinhaltes darzutun: cf. cap.19, n.80.

⁵ ord.I d.30 q.4 (OTH IV p.374): non sequitur 'ita est ponendum in Deo, igitur est ponendum in creatura', nec debemus omnia ponere in creatura quae ponimus in Deo. Sic enim deberemus ponere quod relatio est vera res in creatura et tantum distincta formaliter, sicut ponimus in Deo.

⁶ Zu den prominenten Parallelfällen gehört die *distinctio formalis*: nihil est unum et plura secundum Philosophum, quamvis aliquo modo possit concedi secundum theologos: periherm.I, 5 § 3 (OPh II p.400; für weitere Belege cf. vom Vf., Realität und Differenz. Ockhams Kritik an der *distinctio formalis*, bes. p.104 sqq.) und die Subjektabhängigkeit der Akzidentien: ord.I d.30 q.1 (OTH IV p.308); zur grundsätzlichen Synonymität von abstrakten und konkreten Termini, SL I, 7 (OPh I p.27): Hoc tamen concessio haec esset falsa 'omnis homo est humanitas', quia haberet unam singularem falsam, scilicet istam 'hic homo est humanitas', demonstrando Filium Dei; cf. cap.72 (p.224); ob jede Wirkung eine finale von der Wirkursache unterschiedene Ursache habe, qdl.4, 1 (OTH IX p.295): aliter dicendum est ad quaestionem secundum veritatem fidei, et aliter dicerem si nullam auctoritatem reciperem.

⁷ William Ockham, I p.215: "The category of relation is a subject about which Ockham thinks unaided natural reason will direct us to say one thing; the authority of Sacred Scripture and the Church another; cf. G. Martin, *Ontologie der*

wie auch Henninger übergehen allerdings die Frage, was dies für den sachlichen und historischen Status dieser Theorie insgesamt besagt.⁸ Die eben skizzierte Grundstellung verdient gewiß die epochale Dimensionierung nicht insofern, als damit die vorausgehenden Versuche, zu einer einheitlichen Theorie zu kommen, nicht mehr wiederholt würden; schon Gregor von Rimini unternimmt wieder einen solchen Versuch. Hingegen besteht sie in der Hinsicht zurecht, als eine solche gespaltene Relationstheorie historisch hier zum ersten Mal festzumachen ist. Ein zwar geringfügiges, für die vielfach geübte mediävistische Hermeneutik jedoch nicht ganz nebensächliches Interpretationsresultat besteht darin, daß die Angaben von antizipatorischen Theorien in ihrer Ausrichtung auf den doxographischen Gehalt häufig die Theorieform übergehen. Sowohl die von Heinrich von Gent eingeführte Modustheorie der Relation wie auch die gegen ihn gerichtete Entontologisierungsthese der Relation bei Petrus Johannes Olivi werden gerne als eine Art protonominalistischer Theorien angeführt.⁹ Man muß sich im Klaren sein, daß dies doxographische Abstraktionen sind.

Umgekehrt verbindet, wie sich im nächsten Teil zeigen wird, nicht die Relationstheorie Ockhams diese zur Gänze mit derjenigen Buridans, wohl aber gerade deren Theorieform. Aber es bedarf auch einer Präzisierung des unterschiedlichen Status dieser Theorieform bei den beiden Denkern: Die Spaltung der Relationstheorie geschieht bei Buridan nur in der Form, daß er prinzipiell, d.h. methodisch die theologischen Fragestellungen im Zusammenhang der Trinitätslehre ausklammert, so daß die relations-theoretischen Erfordernisse der Trinitätslehre nicht Gegenstand eigener Überlegungen zu werden brauchen und schon gar nicht zu einer konzeptionellen Spaltung innerhalb seiner Theorie führen können.

In der Spaltung der Relationstheorie bei Ockham wird man

Ordnungen, p.105; M.G. Henninger übernimmt übrigens den Ausdruck von Adams einer "unaided reason". Mir scheint dies sowohl eine Unterbestimmung wie eine Mißverständlichkeit. Die Offenbarung ist keine "Hilfe" für die Vernunft, sondern eher eine zusätzliche Beanspruchung. Diese führt dann zwar nicht zu einer Spaltung der Vernunft, wohl aber der Theorie.

⁸ Dies gilt trotz der ausdrücklichen Berücksichtigung der "exceptional cases" bei Henninger (140–145).

⁹ zu Heinrich: cf. cap.6, n.50; zu Olivi: Introductio § 3 zu den op. philos.II p.23': auctoritas tamen Petri Ioannis Olivi apud eum manifestum est, et hoc in quaestionibus magni momenti, ut ex. gr. de universalibus, de praedicamentis, de quantitate et relatione . . . ; cf. OPh II p.239 n.3: idem ac Ockham sensit de quidditate relationis Petrus Ioannis Olivi.

mit guten Gründen eine Strategie sehen dürfen, welche die theoretische Konzeption der Relationen innerhalb der Logik von allen theologischen Anforderungen entbindet bzw. entlastet. Damit vermag sie zwar "freier" zu agieren, enthält aber keine Möglichkeit, sich zu den trinitarischen Relationen in ein theoretisch produktives Verhältnis zu setzen. Alles, was mit der Logik der relationalen Ausdrücke geleistet werden kann, ist, daß die trinitarischen Relationen in gleicher Weise formuliert werden, ihre Wahrheit aber dann nur in der Weise der Exemption konzediert wird. Ockham legt an mehreren Stellen einen Katalog möglicher Begründungen vor. Jede Behauptung bedarf zwar eines Grundes, die möglichen Gründe sind jedoch von unterschiedlicher Art. Ockham nennt als mögliche Berufungsinstanzen evidente Prinzipien, die Erfahrung und die Autorität der Hl. Schrift:

*nihil debet poni sine ratione assignata nisi per se notum vel per experientiam scitam vel per auctoritatem Scripturae Sacrae probatum.*¹⁰

Die Unterschiedlichkeit der Begründungsformen schließt eine wechselseitige Integration aus. Sie könnte aber auch die Frage aufbringen: Ließe sich die Begrenztheit der Vernunft nicht aus einem spezifischen Erfordernis autoritativer Orientierung einsichtig machen? Vor allem aber: Gibt es Kriterien, für welche Art von Behauptungen welche Gründe vorzubringen sind? Ockham stellt diese Fragen nicht und gibt auch keine indirekten Hinweise, wie die Antwort in seinem Sinne lauten müßte. Die Auffächerung beschreibt also wohl nur die faktisch in Anspruch genommenen Begründungsformen. Als solche scheinen sie ihm nicht weiter begründungsbedürftig.

Dieser Ansatz hat nun aber zur Folge, daß die in der Relationsfrage anzusetzenden Berufungsinstanzen – Vernunft und Autorität – eine einheitliche Bestimmung der Relationen ausschließt. Die theologischen Erfordernisse sind Ausfüllungen einer Möglichkeit, welche eine philosophische Theorie bereitstellt. Sie ist aber auch kein Motiv, das, was die philosophischen Möglichkeiten ausmacht, allererst auszumessen. Ockham sieht eine Überforderung der Philosophie, welche nur zu einer Verzeichnung der autoritativen Texte geführt hat. Dies rechtfertigt die Rede von Exemption. Dies hat aber auch zur Folge, daß die Behauptungen

¹⁰ ord.I d.30 q.1 (OTh IV p.290); Rep.III q.2 (OTh VI p.44); Rep.IV q.2 (OTh VII p.37); Tract. de corp. Chr., 29 (OTh X p.157 sq.). Evidenz und Erfahrung sind die beiden Berufungsinstanzen dessen, was man naturaliter – d.h. ohne Rückgriff auf Autoritäten – behaupten kann: Rep.II q.12–13 (OTh V p.268).

zu bedingten werden. *Sofern* man der natürlichen Vernunft folgt, ergibt sich . . . *Wenn* man die Autorität berücksichtigt, dann . . .¹¹

Die aristotelische Position, wonach Relationen nicht Dinge sind, sondern in einer bestimmten Weise, sie zu bezeichnen, bestehen, ist in keiner Hinsicht theologisch integrierbar.¹² Alle Versuche, eine solche Integration zu unternehmen, verstellen nach Ockham die Sicht auf die authentische Theorie des Aristoteles.¹³ Wie schon mehrfach angedeutet, liegt darin keine Berechtigung zum Umkehrschluß, daß die Weise Ockhams, Aristoteles zu lesen, aristotelischer ist als die der vorangegangenen scholastischen Tradition.

Es darf dabei allerdings auch nicht übersehen werden, daß nicht bei allen Verschiebungen ein theologisches Interesse zu benennen ist. Immer wieder findet Ockham Gelegenheit, auch solche Verderbungen zu kritisieren. So ist die Unterscheidung von "relativa secundum esse" und "relativa secundum dici" den und dem Philosophen ebenso fremd wie die Rede von "relatio realis" und "relatio rationis".¹⁴ Nicht weniger tiefgreifend ist Ockhams Verwerfung des Terminus "fundamentum". Mehrere Jahrzehnte war die Diskussion um den ontologischen Status ohne diese Vokabel gar nicht denkbar gewesen. Ockham verwirft sie.¹⁵

Dies darf nicht dazu verleiten, das kritische Potential der

¹¹ ord.I d.30 q.1 (OTh IV p.282; 306 sq.; 308; 309).

¹² qdl.6, 27 (OTh IX p.688): Sed secundum intentionem Philosophi, relatio est nomen secundae intentionis, quia praecise utebatur hoc nomine 'relativum' vel 'ad aliquid' pro ipsis conceptibus relativis vel nominibus. p.689: Tamen secundum veritatem theologiae, relatio est nomen primae intentionis. cf.6, 30 (p.700 sq.); ord.I d.26 q.1 (OTh IV p.153); d.30 q.4 (OTh IV p.366 sq.); SL I, 49 (OPh I p.155: Et quamvis secundum usum theologorum oporteat concedere quod aliqua res extra animam, quae non est signum, incomplexum alterius ex quo nata est componi propositio, sit relatio, tamen puto quod Aristoteles nihil posuit relativum nec 'ad aliquid' nec relationem nisi solum nomen ex quo nata est propositio mentalis, vocalis vel scripta componi.

¹³ P.Vignaux, Nominalism, DThC XI col.747: "Comme celui de l'universel, le nominalisme de la relation se donne pour l'interpretation juste de l'aristotelisme." Der antirealistischen Auslegung des Aristoteles widmet Ockham sogar eine eigene quaestio in der Ordinatio: q.3: Utrum de intentione Philosophi fuerit ponere quemcumque respectum a parte rei distinctum ab omnibus absolutis (OTh IV p.335–365); in SL I, 49 spricht Ockham von "persuaderi": OP I p.156 lin. 56; 107.

¹⁴ SL I, 52 (OPh I p.173): Verumtamen istis vocabulis 'relativa secundum esse' et 'relativa secundum dici' philosophi non utuntur, sicut nec utuntur aliis verbis quibus magistri communiter nunc utuntur, scilicet 'relatione reali' et 'relatione rationis'. Unde talis distinctio a Philosopho numquam invenitur; zur relatio rationis in den opera theologica: cf. n.30; auch die Unterscheidung des "relativum secundum esse" und des "relativum secundum dici" weist Ockham zurück, qdl.6, 21 (OTh IX p.664): Aristoteles hat sie nicht verwendet, quia istud non est proprie dictum nec veraciter; Expos. in Praedicam, cap.13 § 13 (OPh II p.266 sq.).

¹⁵ Expos. Phys.III, 2 § 3 (OPh IV p.418): Et ideo non est modus loquendi

Relationstheorie Ockhams zu unterschätzen. Er selbst sieht nämlich in der alternativen Theorie nicht nur eine der Sache nach falsche bzw. letztlich absurde These über den Status von Relationen, sondern sowohl ein gigantisches Mißverständnis des Aristoteles als auch eine – vermutlich durch die theologische Finalisierung begründete – Kontaminierung der Theorieelemente selbst. Ockham bekennt, daß er auch selbst früher Aristoteles anders gelesen habe.¹⁶

Für Ockham darf daraus nicht gefolgert werden, daß er nicht mit Theorien zu disputieren hätte, die – anerkanntermaßen – einen rationalen Anspruch erheben¹⁷ und gleichwohl den theologisch-dogmatischen Erfordernissen gerecht zu werden bemüht sind. In dieser Hinsicht prominentester Gegner Ockhams ist Duns Scotus, der ja auch sonst trotz aller Anerkennung der wichtigste Adressat seiner Kritik ist.¹⁸

2. Ockhams Konzept der *res absoluta*

Wir können jedoch aus einem bestimmten Grund nicht wie Ockham selbst mit der Scotus-Kritik einsetzen. Um den eigentlichen Ansatz Ockhams in seiner Relationstheorie zu eruieren, kann nicht mit dem begonnen werden, was er selbst kritisiert. Wie sich zeigen wird, kann nämlich die Position Ockhams nicht als bloßes Konkurrenzmodell zu einer nicht überzeugenden Gegen-theorie verstanden werden, weil sich das Plausibilitätsdefizit

philosophicus sed magis metaphoricus dicere quod aliqua relatio fundatur in quantitate, aliqua in qualitate et sic de aliis. Nec Philosophus et Commentator utuntur tali modo loquendi, quia relatio non est aliqua res distincta ab illo quod vocant moderni fundamentum, fundata in illo sicut in re distincta, sicut moderni aliqui imaginantur. cf. III, 6 § 10 (p.496); ord.I d.30 q.3 (OTh IV p.355); SL I, 54 (OPh I p.177): istud vocabulum 'fundamentum relationis' non sit verbum philosophicum, secundum philosophiam Aristotelis . . . ; Praedicam., cap.13 § 5 (OPh II p.258); qdl.6, 10 (OTh IX p.624). Ockham spricht allerdings selbst mitunter so: ord.I d.2 q.6 (OTh II p.205 sq.). Die richtige Auslegung hebt Ockham folgendermaßen ab: dico quod si accipiat 'fundari' pro 'realiter inhaerere' et non pro 'denominari in praedicatione' quod hoc est simpliciter falsum, sed alter est verum: ord.I d.30 q.1 (OTh IV p.315).

¹⁶ SL I, 49 (OPh I p.154): Et de ista opinione sunt multi theologi, quam etiam aliquando credidi fuisse opinionem Aristotelis, sed nunc mihi videtur quod opinio contraria sequitur ex principiis suis.

¹⁷ ord.I d.30 q.1 (OTh IV p.283): . . . sunt diversae opiniones. Una est quae, non tantum propter auctoritates sed etiam propter rationem, ponit quod relatio est alia res ab omni re absoluta et ab omnibus absolutis.

¹⁸ Ockham erkennt ausdrücklich die Plausibilität der scotischen Argumente an: ord.I d.30 q.1 (OTh IV p.287): quamvis istae rationes videantur difficiles et apparentes ad probandum relationem esse aliam rem ab absoluto . . . ; ihre Widerlegung beansprucht in der kritischen Ausgabe nahezu zwanzig Seiten.

erst aus Ockhams eigenem Ansatz ergibt.¹⁹ Daraus folgt für die Interpretation, daß die Verständlichkeit von Ockhams Scotus-Kritik eines ständigen Rekurses auf die immanenten Theorieelemente bedürfte.

Wenn man nun allerdings die Frage nach dem ursprünglichen Ansatz stellt, ergeben sich schwer entscheidbare Alternativen. Entweder, es steht die *res absoluta* im Mittelpunkt, oder eine logisch-semantiche Theorie verschiedener Namenstypen. Die Frage scheint zwar aus ersichtlichen Gründen von nicht geringem methodischen Belang, gleichwohl aber aus den Texten selbst nicht historisch entscheidbar zu sein. Diejenige Absolutheit, welche in der Definition der absoluten Namen beansprucht wird, scheint sich nicht explizieren zu lassen ohne den Rekurs auf den Begriff der *res absoluta*. Wenn dem aber so ist, dann gebührt diesem Begriff der Vorrang.

Was ist eine *res absoluta*? Durch sie wird das definiert, was wirklich ist. Eine *res absoluta* kann ebenso für sich wirklich sein wie sie für sich allein erkennbar ist:

omnis *res realiter distincta ab alia re potest intelligi, illa non intellecta, et maxime si neutra illarum rerum sit pars alterius.*²⁰

Darin scheint ein ziemlich grober, aber weiter nicht als solcher kenntlich gemachter Antiaristotelismus zu liegen. Heißt nicht im aristotelischen Sinne "etwas erkennend verstehen" es aus seinen Gründen zu verstehen? Dieser "Bezug" auf Gründe scheint aber doch die Absolutheit der *res absoluta* aufzubrechen! Ockham kennt durchaus diesen Erkenntnisbegriff und will ihn auch gar nicht beiseite schieben. Ihm wird nur jetzt die Möglichkeit einer Intuitionsleistung eben dieses Verstandes vorgeschaltet.²¹ Die intuitive Vergegenwärtigung beruht jedoch auf einer strikten Isolation des

¹⁹ M.G. Henninger, *Relations*, p.146: "Nevertheless, Ockham's overall discussion of relations moves in a philosophical world quite different from that of Scotus." Henninger setzt wie McCord Adams gleichwohl mit der Scotus-Kritik ein.

²⁰ ord.I d.30 q.1 (OTh IV p.287); qdl 4, 11 (OTh IX p.349): *omnem rem distinctam loco et subiecto potest Deus conservare sine alia re distincta loco et subiecto*. An anderen Stellen formuliert Ockham das Prinzip strenger, es wird dadurch aber auch trivialer. Wenn Gott jede *res absoluta* prior erhalten kann ohne eine andere *res absoluta* posterior, dann liegt die Unabhängigkeit ja bereits in der Früher-Später-Relation: ord.I d.30 q.1 (OTh IV p.291); *Tract. de corp. Chr.*, cap.13 (OTh X p.115).

²¹ Unübersehbar ist gleichwohl die Kluft, die Ockham nicht allein von der franziskanischen Tradition trennt, wenn er sagt: *creatura potest perfecte intelligi, non intellecto Deo, sicut potest perfecte videri oculo corporali, non viso Deo*: qdl.6, 8 (OTh IX p.613); mit demselben Beispiel, aber ohne die Zuspitzung des "perfecte": ord.I d.30 q.1 (OTh IV p.289).

jeweils individuell vorliegenden Gegenstandes. Es ist jedoch unmittelbar einsichtig, daß eine Relation gerade nicht für sich allein ist, sie also kein Fall einer *res absoluta* sein kann. Ockham beansprucht jedenfalls für die Konzeption der *res absoluta* die Autorität des Aristoteles.²²

Eine rein rationale Konzeption der *res absoluta* ordnet alle wirklichen Dinge in gleicher Weise diesem Begriff zu: *omnis res est res absoluta*.²³ Die Vernunft hat nämlich keine andere Möglichkeit, als eine reale Identität oder eine reale Distinktion anzusetzen – *tertium non datur*:

Nec potest per rationem ostendi quin omnis res realiter distincta ab alia ita sit res absoluta sicut alia, quamvis non omnis res sit ita perfecta res absoluta sicut alia.²⁴

Die hier konzedierte innere Differenzierung im Vollkommenheitsgrad bleibt zunächst undurchsichtig.²⁵ Entscheidend ist dabei zunächst, daß die „Absolutheit“ der Wirklichkeit jeden Dinges zugehört, ohne irgendwelche Zuordnungsrelationen auszuschließen. Ockham sagt im Folgenden ausdrücklich, daß weder eine wesentliche Abhängigkeit noch eine notwendige Implikation eines anderen Dinges diese Absolutheit mindert oder gar aufhebt. Ein Ding, das die Wirkung eines anderen ist, ist in sich betrachtet ebenso absolut wie die Ursache selbst auch. Das heißt umgekehrt, daß weder aus der Existenz einer *res absoluta* die einer anderen folgt, noch aus ihrer Nicht-Existenz die Nicht-Existenz einer anderen. Man könnte sagen, ihre Wirklichkeit ist von der Art, daß sich aus ihr keine ontologische Verpflichtung ergibt.²⁶ Ebenso ist die notwendige Implikation des Schöpfers durch das Geschöpf – die Existenz eines Menschen und zugleich die Nicht-Existenz

²² ord.I 30 q.3 (OTh IV p.340): Sed mihi videtur quod non est intentio Philosophi nec Commentatoris sui ponere aliquam rem imaginabilem praeter omnia absoluta quin quaelibet res una existens per se in genere est simpliciter absoluta, sicut est substantia vel qualitas, quamvis non quaelibet sit ita perfecta sicut alia. cf. q.3 (p.350); SL I, 49 (OPh I p.154); q.1 (OTh IV p.309): in re nihil est imaginabile nisi absolutum vel absoluta. Et ita relatio nihil penitus importat in re nisi absolutum vel absoluta.

²³ Expos. Phys.III, 2 § 6 (OPh IV p.431). Dieser Text gehört zu denjenigen, welche auch in den *Tractatus de successivis* aufgenommen wurden.

²⁴ ord.I d.30 q.1 (OTh IV p.307); q.2 (327).

²⁵ Nur wiederholt in: ord.I d.30 q.3 (OTh IV p.340); nur als ein Residuum der traditionellen Redeweise ist zu verstehen: quamvis relatio in creaturis sit minimae entitatis, – si tamen sit ponenda, tamen relatio divina non est minimae entitatis sed est maximae entitatis.

²⁶ Rep.II q.2 (OTh V p.37): Deus potest facere omne absolutum sine quocumque alio, sed non potest facere duo alba nisi sint similia.

Gottes wäre ein Widerspruch – kein Einwand dagegen, daß dieser Mensch nicht eine *res absoluta* sei. Der Grund hierfür liegt darin, daß jedes dieser Wirklichkeitsstücke für sich erkennbar und demzufolge auch bezeichnenbar ist. Selbst die – zumindest der natürlichen Vernunft gemäß – notwendige Inhärenz der Eigenschaften schließt ja nicht aus, daß diese gleichwohl für sich, d.h. ohne ihr *subiectum* erkannt werden können. Ockham gelangt daher zu folgender definitorischer Bestimmung:

Nec videtur posse dici, sequendo praecise rationem naturalem, quin quandoque sunt aliquae duae res loco et subiecto distinctae, ita quod utraque est totaliter extrinseca alteri, et non plus est una de essentia alterius nec e converso quam albedo est de essentia nigredinis vel accidens est de essentia subiecti, tunc oportet quod utraque illarum rerum sit res quaedam in se et ad se, et habeat naturam propriam in se.²⁷

An dieser Stelle muß noch kurz von einem Ausdruck die Rede sein, den Ockham – besonders häufig in den *Quodlibeta* – verwendet. Er spricht von *res parvae*.²⁸ Man könnte leicht versucht sein, diesen Ausdruck Ockhams als bewußte Karikatur zu nehmen: Warum sollen Relationen, wenn sie in der Wirklichkeit vorkommen, "kleine Dinge" sein? Die Rede von einem minderen Grad von Wirklichkeit hat mit der Größe selbstverständlich nichts zu tun. Große Dinge sind in keiner Hinsicht wirklicher als kleine. Muß man Ockham darüber belehren? Es scheint so, denn er redet unablässig von solchen *parvae res*. Andererseits jedoch ist die Verzeichnung so grotesk, daß es angemessener ist, statt nach einem stilistischen nach einem sachlichen Grund zu suchen. Mir scheint, die Verzeichnung ist für Ockham in gewisser Weise unvermeidlich. Dies hätte, wenn dem so wäre, gewiß weitreichende Folgen. Diese können hier nur angedeutet werden: Es würde sich zeigen, daß auch die scholastische Methode keine in dem Sinne wirklich allgemeine wäre, daß sie als sie selbst bereits hinreichend wäre, Positionen auf einander abbildbar und auf dieser Basis diskutierbar zu machen. Genau dies aber scheinen die *scholastici*, wenn auch m.W. nirgends ausdrücklich, so doch in ihrem Tun zu

²⁷ ord.I d.30 q.1 (OTH IV p.308); cf. q.2 (p.327); qdl.6, 15 (OTH IX p.637); P. Doncoeur, *Le nominalisme*, p.10; P. Vignaux, *Nominalism*, col.747: "A critiquer le réalisme de l'universel, nous avons découvert que le réel est individu; à critiquer le réalisme de la relation, nous découvrons que le réel est absolu."

²⁸ qdl.6, 8 (p.612; 616); q.12 (631); q.14 (635); 6, 16 (645); 6, 19 (652); 6, 24 (674); 6, 26 (683); oder auch: *res media* 6, 8 (614); 6, 19 (652); 6, 25 (679). Im Sentenzenkommentar scheint der Ausdruck nicht vorzukommen; aber in der *Expos. Phys.* III, 6 § 10 (OPh IV p.494 l.136).

unterstellen. Wir müssen es uns an dieser Stelle versagen, dieses Problem an anderen Disputationsfragen weiter zu verfolgen. Daher zurück zu ihrem Anlaß: Worin liegt die Unvermeidlichkeit der Verzeichnung? Es war ohne Zweifel für die klassische Tradition der Metaphysik von Platon bis Duns Scotus – und in verwandter Weise bei Descartes wiederkehrend – ein durchgehendes Charakteristikum, von “mehr seiend” oder “weniger seiend” zu reden. Was immer auch der Rechtsgrund für diese Redeweise gewesen sein mag – und nicht bloß eine essentialistische Verstellung –, für Ockham – und, wie sich zeigen wird, auch für Buridan – ergibt diese Redeweise keinen Sinn mehr. Das, was einer wahren Existenzbehauptung entspricht, kann nicht wie eine Qualität als intensivierbar gedacht werden. Nun war zwar dieses Problem der “intensiven Größen” ein Standardproblem der Scholastik, aber mit Bezug auf das Wirklichsein hat es Ockham nirgends diskutiert. Daher, scheint es, hat Ockham keine andere Möglichkeit, dieses basale Konzept der Wirklichkeit bzw. des Wirklichseins in seiner Sprache überhaupt auszudrücken. Die Rede von der “parva res” bringt also nicht direkt eine Ironisierungsabsicht, sondern indirekt bloß die Unmöglichkeit zum Ausdruck, die Rede von “vermindertem Sein” ontologisch fassen zu können.

3. Ockhams Relationstheorie am Beispiel der Ähnlichkeit

Die Argumentationen Ockhams sind überaus detailliert und umfassen eine fast unüberschaubar große Zahl an einzelnen exegetischen Thesen und sachlichen Begründungen. Dies nimmt sich zwar auf den ersten Blick reichlich verwirrend aus, das intensive Studium der vielen Texte wird dann jedoch zeigen, daß die Prinzipien dieser Argumente weitaus geringer sind und dabei wirklich die Gesamtheit der Argumentationen beherrschen. Da es uns auf eben jene Prinzipien ankommen muß, sei nur ein Beispiel für eine Relation herangezogen: die Ähnlichkeit. Sie hat erstens zweifellos exemplarischen Charakter, wird daher viele Male von Ockham selbst zur Erläuterung benutzt, und verdient zweitens auch im Blick auf die für Ockham wesentliche Universalienlehre besondere Aufmerksamkeit.²⁹

Ähnlichkeit ist, ohne daß es dabei einen Anlaß zum Zweifel gäbe, eine Relation. Diese besteht zwischen zwei verschiedenen Dingen – im Sinne der *res absolutae* –, genauer: hinsichtlich ihrer

²⁹ cf. ord.I d.2 q.6 (OTh II p.211); q.7 (p.278 sq.); q.9 (306–311); Petrus Johannes Olivi, in Sent.II q.13 (Jansen 248).

Eigenschaften. Es scheint nur eine Stelle in Ockhams Werken zu geben, an der er den Ausdruck "ähnlich" definiert: Si enim definiatur 'simile', debet dici sic 'simile est aliquid habens qualitatem talem qualem habet aliud'.³⁰ Die Frage ist nun: Wie verhält sich die Ähnlichkeit von zwei für sich bestehenden, aber gleichen Qualitäten? Sie tritt einerseits mit Notwendigkeit auf, wenn zwei Dinge die nämliche Qualität haben, sie tritt aber nicht gewissermaßen als ein Drittes hinzu. Das wichtigste Argument Ockhams gegen eine mögliche Selbständigkeit der Ähnlichkeitsrelation ist, daß sie dann überhaupt als selbständig gedacht werden könnte. Das heißt nichts anderes, als daß sie selbst eine res absoluta wäre. Dies wiederum schließt die Möglichkeit ein, von Gott als dieses im Sein gehalten werden zu können. Dies ist jedoch ebenso unmöglich, weil unsinnig, wie das wirkliche Auftreten einer Qualität, die *so* ist *wie* eine andere, ebenfalls wirkliche Eigenschaft, ohne daß diese beiden einander ähnlich würden. Das abstrakte Wort "similitudo" meint also kein für sich bestehendes Ding, und damit überhaupt nichts, das man als real bezeichnen könnte. An Relationen wie Identität und Distinktion hatte Ockham vorgeführt, daß eine unendliche Vervielfältigung derselben Relationen unvermeidlich würde, wenn sie qua selbständige wiederum zu den Dingen in der Relation der Verschiedenheit stünden.³¹ Die Ähnlichkeitsrelation schließt jedoch den Gedanken der Verselbstständigung auf besonders anschauliche Weise aus. Daneben gibt sie – wie jene Relationen natürlich auch – Gelegenheit zu sehen, wie Ockham mit dem scotischen Versuch umgeht, die unendliche Iteration zu verunmöglichen. Scotus hatte ja gesagt, eine Relation beziehe sich gerade nicht durch ein anderes auf ihr Fundament, sondern durch sich selbst: *se ipsa*.³²

Dagegen wendet Ockham auf der Basis der scotischen Konzeption ein: Wenn eine Relation, weil auf ein anderes hin ('ad aliud'), im Sinne der numerischen Einheit durch ihren Terminus definiert ist, dann impliziert die These, Relationen seien von ihren Fundamenten verschieden, daß hier die Relation der Andersheit (*alietas*) herrscht. Somit bedarf es doch einer weiteren Relation, und damit zugleich unendlich vieler.³³ Wenn Scotus sagt, Relationen sind nicht mehr vermittels weiterer Relationen auf ihre Fundamente bezogen, sondern durch sich selbst – *status est in*

³⁰ SL I, 10 (OPh I p.37).

³¹ ord.I d.30 q.1 (OTh IV p.292); cf. Praedicam., cap.12 (OPh II p.241) etc.

³² cf. cap.12, n.22; Ockham, ord.I, prol. q.1 (OTh I p.322).

³³ ord.I d.30 q.1 (OTh IV p.293).

secundo –, so sagt Ockham: *eadem facilitate potest poni status in primo; et numquam ponenda est pluralitas sine necessitate*.³⁴

Ein zweites Argument geht von zwei Ähnlichkeitsrelationen aus: Wenn zur Relation ein solcher Richtungssinn gehört, dann ist die Ähnlichkeit zwischen A und B in Wahrheit eine doppelte, die Ähnlichkeit von A mit B und von B mit A. Diese beiden Relationen sind nun aber ihrerseits einander ähnlich. Da auch hier wieder jene Doppelung statt hat, ergibt sich ein *processus in infinitum*.

Damit hat Ockham sein Argumentationsziel erreicht: Denn hinsichtlich eines unendlichen Progresses besteht ja mit Scotus Einigkeit, daß ein solcher erstens nichts erklärt, also sinnlos (*frustra*) ist, und zweitens eine reale Unendlichkeit impliziert, welche aber bei endlichen Dingen unmöglich ist.

Jene durch den Richtungssinn unvermeidlich gemachte Doppelung der Ähnlichkeitsrelationen zwischen zwei Entitäten muß jedoch ganz ortlos bleiben. Die Ähnlichkeit von A mit B ist ja nicht „subiective“ in A, aber auch nicht in B. Da also der Charakter und die Art ihrer Wirklichkeit nicht angegeben werden kann, muß die Wirklichkeit selbst dementiert werden.³⁵

Eine besondere Plausibilität scheint Ockhams Entontologisierung der Ähnlichkeitsrelation dort zu haben, wo er sozusagen den Moment ihres Auftretens analysiert: Wenn A die Eigenschaft x hat und B ebenfalls die Eigenschaft x erhält, dann „wird“ zwar, wie man sagt, A B ähnlich, dies ändert jedoch nichts am ontischen Bestand von A. Es bleibt, was es war; streng genommen „wird“ es nicht anders. Ockhams oftmals formulierte These lautet daher:

*proprie loquendo et de virtute sermonis non est concedendum quod similitudo est in hoc albo, quia proprie loquendo similitudo non est nisi quidam conceptus vel intentio vel nomen quod importat plura alba.*³⁶

Es ist entscheidend, den Charakter der eben so genannten Entontologisierung deutlich zu bestimmen. Ockham löst sich definitiv, und auch grundsätzlich von derjenigen Alternative,

³⁴ ord.I d.30 q.1 (OTh IV p.317).

³⁵ cf. Praedicam., cap.12 (OPh II p.240): *Quod autem haec sit intentio Philosophi quod quaelibet res est vere res absoluta et quod relatio non est aliqua res existens subiective in patre et in illo qui est filius, distincta ab omni re absoluta, ostendam per auctoritatem et rationem fundatam in principiis Philosophi.* cf. p.242.

³⁶ ord.I d.30 q.1 (OTh IV p.311); Rep.IV q.15 (OTh VII p.326); Praedicam., cap.12 (OPh II p.245); hier auch die ausdrückliche Verallgemeinerung: *et ita est universaliter in omnibus relationibus secundum intentionem Philosophi*; qdl.6, 15 (OTh IX p.639).

welche die Diskussion um den ontologischen Status von Relationen in der Hochscholastik vorausgesetzt hatte. Ist die Relation in irgendeinem Sinne real oder nur ein ens rationis? Wenn sie jetzt bei Ockham als Begriff oder Wort aufgefaßt wird, dann könnte es ja so scheinen, als sei sie damit doch der Sphäre der entia rationis zugeordnet.

Entitäten dieser Art beruhen nach scotischem, aber auch nach traditionellem Verständnis überhaupt, auf einer Leistung des Denkens, welche in einem Komparationsakt, einem In-Beziehung-setzen besteht. Die relatio rationis war von Duns Scotus als eine solche bestimmt worden. Aber als Hervorbringungen des Verstandes kommt ihnen für sich genommen nach Ockham noch keine triftige objektive Geltung zu. Von einigen reichlich sophistischen Argumenten gegen die Fassung der Weltbeziehung Gottes abgesehen, weist Ockham auf die Beliebigkeit dieser Beziehungen hin, wenn er sagt, daß diese gegen den Unterschied von wahr und falsch indifferent sind. Die Beziehung im Sinne der relatio rationis kommt auch dann zustande, wenn sie unsinnig, falsch oder unberechtigt ist.³⁷ Solche Beziehungen sind im eminenten Sinne bloß gedachte und insofern beliebige.

Wiederum hat auch diese Diskussion nicht bloß eine Umgruppierung eines traditionellen Schemas zum Resultat. Ähnlich wie die Rede von Relationsfundamenten ist Ockham auch die von relationes rationis suspekt.³⁸ Wenn er den Ausdruck, nur um sich dem üblichen Sprachgebrauch anzuschließen, doch gebraucht, dann um ihn ganz einer Operation des Denkens zuzuweisen. Etwas als subiectum oder praedicatum zu bezeichnen, überhaupt die Bezeichnungsrelation der Sprache, könnte man so nennen.

Die Ähnlichkeit zwischen zwei Entitäten beruht nicht auf einem Akt des Intellectes. Das hieße, Relationen vollständig zu subjektivieren. Der Intellekt kommt aber so wenig dafür auf, daß zwei Dinge einander ähnlich sind oder werden, wie dafür, daß je eines davon eine bestimmte Eigenschaft hat. Allerdings entspricht der Unterscheidung von Qualität und Relation eine unterschiedliche Weise des Verstandes, *dasselbe* zum Ausdruck zu bringen:

³⁷ ord.I d.30 q.5 (OTh IV p.383); Rep.II q.1 (OTh V p.6).

³⁸ ord.I d.30 q.5 (OTh IV p.385): quamvis 'relatio rationis' non sit vocabulum multum philosophicum, – nec memini me illud vocabulum legisse in philosophia Aristotelis – , tamen propter communia dicta salvanda, potest dici . . . ; qu.var.5 (OTh VIII p.176): respectus rationis nihil sunt. Ideo non oportet quaerere unde causantur; qdl.6, 29 (OTh IX p.695); 6, 30 (699).

in re nihil est praeter absoluta. Quia tamen in re sunt plura absoluta, potest illa intellectus diversimode exprimere. Uno modo exprimendo praecise Sortem esse album, et tunc habet praecise conceptus absolutos; alio modo Platonem esse album; tertio modo exprimendo tam Sortem quam Platonem esse album. Et hoc potest facere per conceptum vel intentionem relativam, dicendo 'Sortes est similis Platoni secundum albedinem', quia *omnino idem* importatur per istas propositiones 'tam Sortes quam Plato est albus' et 'Sortes est similis Platoni secundum albedinem'.³⁹

Daher kann man zwar folgern: Ein Mensch ist weiß, also ist er ein Wie-beschaffenes, aber nicht: Ein Mensch ist ähnlich, also ist er ein Relatives.⁴⁰ Ockham braucht (und vermag) die Realbegründung der Relation nicht zu bestreiten. Dies ermöglicht es ihm nun auch, die Relation Gottes zur Schöpfung wie schon Heinrich von Harclay als eine reale anzusetzen.⁴¹

Die Ähnlichkeit ist in dem Sinne eine reale Relation, als sie sich nicht einem beziehenden Denken verdankt; sie ist in dem Sinne keine reale Relation, als sie unmöglich selbst eine res sein kann.⁴²

Nun muß gefragt werden, was denn "wirklich" für Ockham heißt, um nachvollziehen zu können, ob Relationen darunterfallen oder nicht. Das Prädikat "wirklich" wird zwar bei Ockham nirgends systematisch diskutiert, es kehren jedoch die für ihn offenkundig entscheidenden begrifflichen Momente immer wieder. Dasjenige, das wirklich ist, muß gegen zweierlei abgegrenzt werden: Es kann kein bloß Gedachtes, Vorgestelltes, bloß Ausgesagtes etc. sein. All dieses hat seine Wirklichkeit "in der Seele", das real Wirkliche – wenn man eine Formulierung von solch zweifelhafter Selbstakzentuierung benutzen darf – ist qua wirkliches "extra animam". Diese gleichsam regionale Spezifizierung muß durch ein weiteres Kriterium ergänzt werden: Jedes Wirkliche muß von anderem unterschieden sein. Darin sieht Ockham das eigentliche Signum des Wirklichen, daß es selbständig, d.h.

³⁹ ord.I d.30 q.1 (OTh IV p.316); q.4 (367); q.5 (p.385; 386); Rep. II q.1 (OTh V p.9); Rep.III q.1 (VI p.6); qdl.6, 25 (OTh IX p.679); SL II, 11 (OPh I p.281).
⁴⁰ Praedicam., cap.12 (OPh II p.247).

⁴¹ ord.I d.30 q.5 (OTh IV p.382 sqq.); Rep.II q.1 (OTh V p.5; cf. p.8 sqq.). Dies gilt auch von der Identität: qdl.6, 27 (OTh IX p.685); dico breviter quod identitas numeralis eodem modo est relatio realis sicut similitudo vel aequalitas. Et hoc, quia Sortes est realiter idem sibi, et ad hoc nihil facit intellectus; zu Harclay: Utrum Dei ad creaturas sit relatio realis, ed. M.G. Henninger, in: Med. Stud. 49 (1987), pp.82–123.

⁴² ord.I d.30 q.5 (OTh IV p.385); Rep.II q.1 (OTh V p.9 sq.): quando est aliquod nomen significans plura realia, non est quaerendum in quo est illud nomen vel conceptus sic significans, sed quaerendum est quid denominatur ab illo.

unabhängig von anderem ist oder zumindest sein kann. Diese Selbständigkeit des für sich Wirklichen begründet auch, daß dieses unabhängig von anderem erkannt werden können muß:

omnis res realiter distincta ab alia, quarum neutra est pars alterius, potest perfecte intelligi, alia re non intellecta.⁴³

Ockham nennt ein solchermaßen Definiertes eine "res absoluta". Deren Wirklichkeit ist nicht problematisch, denn alle Dinge, die wir sehen, die zur sog. "Außenwelt" gehören, sind von dieser Art. An ihnen wird dann beurteilt, ob die problematischen Entitäten ebenfalls als von dieser Art gedacht werden können oder nicht. Wenn nicht, sind sie nicht weniger wirklich, sondern müssen in ganz anderer Weise bestimmt werden.

Was besagt diese Ansetzung? Formal gesehen enthält sie im Blick auf unsere Frage eine eigentümliche Verschränkung: Der Begriff der Wirklichkeit muß zum einen angesetzt werden als ein primärer Begriff, dessen Merkmale die Entscheidung erlauben sollen, ob etwas unter ihn fällt oder nicht. Zum anderen aber enthält der Begriff der Wirklichkeit selbst schon auf eine nicht-eliminierbare Weise das Moment der Relationalität: Das Unterschieden-sein von . . . , nämlich von der Seele und von anderem ist nichts anderes als eine Relation. Ockham nennt sie denn auch häufig eine "res distincta".⁴⁴

Nun ist das Verhältnis von res absoluta und relatio nicht bloß als ein begriffliches zu untersuchen. Dies hieße ja die Frage stellen: Ist ein relationales Sein ein absolutes? Diese Frage stellen heißt wiederum sie verneinen. Ockham setzt daher die Fragestellung noch fundamentaler an: *utrum consonum sit naturali rationi quod quaelibet res creata sit absoluta ita quod nulla sit relatio extra animam*.⁴⁵ Diese Frage wird von Ockham klar und ohne Einschränkung verneint:

dico quod circumscribendo omnem auctoritate et sequendo rationem naturalem, non potest probari evidenter quin omnis res sit absoluta et nulla sit relatio extra animam in creaturis distincta a rebus absolutis.⁴⁶

In der Antwort zeigt sich dann nochmals das, was oben die Spaltung der Relationstheorie genannt wurde. In gewisser Weise liegt darin

⁴³ qdl.6, 8 (OTh IX p.612).

⁴⁴ e.g. qdl.6, 9 (OTh IX p.620).

⁴⁵ qdl.6, 15 (OTh IX p.636).

⁴⁶ ib.; cf. qdl.6, 27 (OTh IX p.688 sq.).

ein Umkehrung des neuplatonischen Begriffs des Ersten, das jede Relationalität ausschließt. Ockham konzidiert nun umgekehrt *nur* für den trinitarischen Gott reale Relationen. Neben diesem Spezifikum der Theorie Ockhams ist jedoch noch maßgeblicher, daß er einen Dingbegriff entwickelt hat, unter dessen Voraussetzung Relationen in keiner Hinsicht als real gelten können. Wir werden bei Buridan dieser Frage ausführlich nachzugehen haben.

16. KAPITEL

NOMINALISTEN NACH OCKHAM

1. *Crathorn*

Der Sentenzenkommentar des William (Johannes ?) of Crathorn, der erst vor wenigen Jahren in kritischer Edition zugänglich gemacht worden ist, scheint besonders gut geeignet, noch immer verbreitete Vorstellungen über das späte Mittelalter zu irritieren. Das, was man Nominalismus nennt, war eine über alle Ordensgrenzen hinausgehende Erscheinung und zugleich eine in sich reich differenzierte Strömung. Crathorn war Dominikaner. Aber seine Position in diesem Orden nach der Kanonisation des Thomas von Aquin steht auch allzu ideologieträchtigen Vormeinungen über die Herrschaft des Thomismus entgegen. Gewiß, Crathorn wurde nie Magister,¹ aber es ist gleichwohl bezeichnend, daß sein schärfster Kritiker, nämlich Robert Holcot zwar ebenfalls Dominikaner, aber ebenfalls kein Thomist war. Beide stehen wie alle anderen im zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts in Oxford und den englischen Universitäten überhaupt ganz unter dem Einfluß Ockhams. Diese Orientierung gilt ungeachtet der gleichzeitig vorgebrachten Kritik an vielen einzelnen Lehren Ockhams.²

Crathorn ist also ein Außenseiter. Daß er nie Magister wurde hat wohl mit der Reaktion seines Ordens auf seine Behauptungen zu tun.³ Wenn Crathorn hier gleichwohl in einem kurzen Kapitel erwähnt werden soll,⁴ dann deswegen, weil ohne ihn die Radikalität

¹ F. Hoffmann, Einleitung, p.4.

² cf. Ps-Ockham, *Tractatus de relatione*, in: Guillelmi de Ockham, *Opera philosophica et theologica*, OPh VII (1988), 333–369; dazu die kurze Bemerkung bei M.G. Henninger, *Relations*, p.149 n.105; zu Richard FitzRalph die gleichnamige Monographie von G. Leff, p.116 sqq., bes. p.121.

³ Im Anschluß an H. Schepers, *Holkot contra dicta Crathorn. I. Quellenkritik und biographische Auswertung der Bakkalareatsschriften zweier Oxforder Dominikaner des XIV. Jahrhunderts*, in: *Philos. Jb.* 77 (1970), 320–354; II. Das 'Significatum per propositionis'. Aufbau und Kritik einer nominalistischen Theorie über den Gegenstand des Wissens, 79 (1972), 106–136; hier I p.348 sq. und 353; auch F. Hoffmann, Crathorn in: *LexMA* III (1986), col.336.

⁴ Die Literatur ist noch extrem spärlich: Neben dem zweiten Teil der bahnbrechenden Arbeit von H. Schepers nur die ausführlich beschreibende Vorstellung von F. Hoffmann in der Einführung zu seiner Edition: 1–66 (in der Rezension

der im Mittelalter vertretenen Positionen historisch nicht angemessen sichtbar würde,⁵ und weil Crathorn nicht zufällig Gegenstand einer scharfen Kritik durch Robert Holcot wurde.⁶

Die Interessenverlagerung auf Einleitungsfragen macht sich textlich insbesondere an der Ausdehnung der ersten Quaestiones in den Sentenzenkommentaren bemerkbar. Ob sich daraus die Möglichkeit ergibt, diese Gattung theologischer Literatur zu systematisieren, kann nicht generell gesagt werden, sondern muß für die Kommentare im einzelnen untersucht werden. Hierbei ist natürlich immer auch die Art der Überlieferung von Bedeutung (wenn man nicht zu der viel stärkeren These neigt, schon in der Überlieferung der jeweils ersten und zweiten Bücher mache sich eine entsprechende Schwerpunktverlagerung bemerkbar).

Crathorn stellt das Problem des ontologischen Status der Relationen in der für den Nominalismus üblichen Weise: *Utrum relatio sit distincta res a fundamento* (q.18). Die Realität der Relationen hat sich daran und nur daran zu erweisen, daß sie von ihrem jeweiligen Fundament unterschieden werden können und müssen. Crathorn konstatiert zunächst einen äquivoken Gebrauch des Terminus "relatio". Er werde sowohl von Philosophen wie von anderen Lehrern (wohl der Theologie!) unterschiedlich gebraucht. Am Ende der terminologischen Einleitung wird sich zeigen, daß er nicht bloß einen uneinheitlichen Gebrauch konstatieren, sondern eine Gebrauchsweise als Mißbrauch kritisieren möchte.⁷ Die zu erwartende Unterscheidung besteht darin, ob der Ausdruck *relatio* bzw. *relativum* jeweils für einen *terminus significans* oder für eine *res significata* steht (*supponit*). Für diesen Gebrauch ist der Terminus in seinem signifikativen Sinne eingeführt worden. Dies wird daran ersichtlich, daß der Terminus stets mit einem anderen, ebenfalls konkreten Wort in einem obliquen Kasus ergänzt werden kann. Vater ist immer eines Sohnes Vater. Der Ausdruck *relativum* meint stets den konkreten Terminus,

von R. Wood besonders hervorgehoben: Crathorn versus Ockham, in: *Franc. Stud.* 49 (1989), 348–353; zur historischen Einordnung: W.J. Courtenay, *Adam Wodeham. An Introduction to His Life and Writings*, Leiden 1978, 95–106; eine der wenigen Studien, in denen Crathorn auch inhaltlich im Kontext anderer Theorien dargestellt wird, ist von K.H. Tachau, *Vision and Certitude*, pp.255–274.

⁵ H. Schepers, *Holcot contra dicta Crathorn II*, p.118: "Zwischen Ockham und Crathorn liegen Welten."

⁶ W.J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton 1987, p.268: "The next decade, 1330 to 1340, marked the high point of English scholasticism"; R. Wood, *Introduction*, p.5* sq.: "the crucial period of English Scholasticism between 1318 and 1338".

⁷ *Sent.*, q.18 (Hoffmann 418): *vel magis abutuntur*.

relatio steht für den abstrakten Terminus (Vaterschaft). Dies kommt letztlich auf eine grammatikalische Unterscheidung hinaus. Relation für einen Dingbegriff zu nehmen, wird also schon vor jeder Diskussion als Sprachmißbrauch gebrandmarkt. Natürlich gibt es diesen Sprachgebrauch, aber Crathorn weist ihn als einen uneigentlichen zurück.⁸

Die Quaestio 18 schließt, soweit sie die Relation betrifft,⁹ mit der höchst bezeichnenden Antwort:

dico quod omnis relatio est res distincta a suo fundamento, quia nihil est fundamentum sui ipsius. Tamen ad mentem illorum, qui solebant quaerere istam quaestionem, dico quod relatio nullum habet fundamentum, quia qualitas non est fundamentum similitudinis, sed est ipsa similitudo.¹⁰

Crathorn versucht, nicht allein seine Position stark zu machen und die gegnerische zu widerlegen, sondern auch Gründe für das Aufkommen solcher Irrtümer zu benennen. Er nennt – an anderer Stelle – insbesondere diesen: Man läßt sich allzu leicht dazu verführen, vom *modus significandi* der Termini auf die Art der Dinge zu schließen, für die sie stehen. *Intellectio, visio, auditio* sind Namen, deren Bezeichnungsweise eine Beziehung enthält. Diese besagt aber nichts darüber, ob dies auch für die entsprechenden Dinge gilt. Diese "entsprechen" eben nicht Wörtern, sondern werden von den Wörtern bloß vertreten.¹¹

Wie schon in der Quaestio über die Kategorien klargestellt gibt es für Crathorn nicht zweierlei Dinge, absolute oder relative. Vielmehr wird jetzt das Absolutsein, d.h. die mögliche selbständige, und dies wiederum heißt die von allem – außer Gott – unabhängige Existenz zum konstitutiven Moment des Dingbegriffs. Es sieht zunächst wie eine Tautologie aus, wenn es nicht Dinge absoluter Art neben solchen relativer Art geben kann, sondern Dinge qua Dinge absolut sind. Was Crathorn jedoch von den

⁸ Sent., q.18 concl.2 (Hoffmann 473): accipiendo istos terminos 'relativum', 'respectivum', 'relatio', 'respectus' secundo modo et improprie, prout supponunt pro rebus, quibus imponuntur termini relativi vel respectivi, omne positivum reale est relativum vel relatio, quia omne positivum reale vel est principium vel principiatum, producens vel productum.

⁹ Anders als der *Liber sex principiorum*, den die Ausleger zumeist als notwendige und hilfreiche Ergänzung der aristotelischen Kategorienschrift vorgestellt haben, sagt Crathorn (Hoffmann 477): De aliis sex praedicamentis breviter me expediam, sicut fecit Philosophus, quia ut ipse asserit in libro Praedicamentorum ex notitia aliorum praedicamentorum satis patet, quae sunt alia sex praedicamenta.

¹⁰ Sent., q.18 (Hoffmann 477).

¹¹ Sent., q.1 concl.1 (Hoffmann 97); q.9 (p.358).

Relationsbegriffen sagt, nimmt er auch für den Begriff des Absoluten in Anspruch:

de nullo proprie loquendo est verum dicere quod sit absolutum vel relativum, nisi sit terminus significativus. Igitur ista res, quae non est terminus, non est proprie loquendo absoluta vel respectiva.¹²

Crathorn hält die These von den zwei Arten von Dingen für reichlich kindisch.¹³ Denn nur daraus, daß gewisse Termini ein Ding und kein anderes mit –, andere Termini aber auch noch andere Dinge mitbedeuten, darf man nicht schließen, daß das Mitbedeuten sozusagen die Existenz relativer Dinge indiziert. Andererseits darf man streng genommen so nicht reden. Da nämlich gilt: quaelibet res est respectiva et res absoluta,¹⁴ will Crathorn ja klargestellt haben, daß Absolutheit und Relationalität überhaupt keine Dingbegriffe sind.¹⁵ Ob wir von etwas sagen, es sei Holz oder einem anderen in irgendeiner Hinsicht ähnlich – wir reden immer vom selben Dinge. Die alte, der platonischen Akademie entstammende Unterscheidung von für sich und auf anderes bezogen wird jetzt ausdrücklich zu einer Zeichenkategorie:

nulla res est absoluta vel respectiva distinguendo rem contra terminum. Sed ista nomina 'absolutum' et 'respectivum' sunt nomina secundae intentionis et imponuntur ad supponendum pro terminis sive pro signis rerum.¹⁶

Erst jetzt und unter diesen besonderen Voraussetzungen kommt es zu einer Reduzierung der Relation auf ein gewöhnliches Akzidens. Crathorn formuliert es mit aller wünschenswerten Klarheit mehrfach so: omnis similitudo est qualitas.¹⁷ Die Argumente hierfür sind durchaus die bekannten: Wenn die Ähnlichkeit ein Ding und keine Qualität wäre, könnte sie Gott auch – wie alle Dinge¹⁸ – separat und damit unabhängig von Qualitäten erhalten – was absurd wäre. Da Ähnlichkeiten an einem Ding auftreten können, ohne daß dieses Ding sich ändert, kann diese neue Wirklichkeit nur entweder bereits latent wirklich (prae-existens) oder eben keine Wirklichkeit sein. Da zweiteres nicht in Frage kommt – auch das Unähnlichsein ist nicht nichts – ist

¹² Sent., q. 18 concl.1 (Hoffmann 472).

¹³ Sent., q.9 (Hoffmann 358): multum puerilis.

¹⁴ Sent., q.9 (Hoffmann 358).

¹⁵ Sent., q.18 concl.1 (Hoffmann 472): 'relativum', 'relatio' nulla res est, distinguendo rem contra terminum, absoluta vel relativa; q.9 (Hoffmann 358 sq.).

¹⁶ Sent., q.9 (Hoffmann 359).

¹⁷ Sent., q.18 concl.3 (Hoffmann 473).

¹⁸ Sent., q.18 concl.3 (Hoffmann 473).

auch das Ähnlichsein eine Qualität. Außerdem ergäbe sich eine unendliche Vervielfachung der Wirklichkeit: Es gäbe dann soviele Ähnlichkeiten wie es Dinge gibt, denen etwas ähnlich ist. Damit will Crathorn es – propter brevitatem – gut sein lassen.

Damit soll nicht ausgeschlossen sein, daß man mit einem Relationsausdruck mehr meint als mit einem bloß einstelligen Prädikat. Man bezeichnet das Ähnlichsein eines anderen Gegenstandes mit (consignificat bzw. connotat), wenn man von einem Stück Holz sagt, es sei ähnlich; wenn man einen Menschen als Vater bezeichnet, dann wird mitbezeichnet: ipsum genuisse aliquem hominem,¹⁹ oder auch den Sachverhalt (significatum propositionis): aliquis homo est genitus ab isto.

Die bekannten Einwände gegen eine nicht-realistische Interpretation der Relationen scheinen Crathorn keine sonderlichen Schwierigkeiten zu machen. Für Crathorn beruhen sie alle auf dem Mißverständnis, als seien Kategorien Dingbegriffe. Nur dann kann man nämlich sagen: Relation ist keine Qualität. Als Termini, welche Namen zweiter Intention darstellen,²⁰ lassen sie es aber in personaler Supposition durchaus zu, folgendermaßen zu formulieren: Relatio est qualitas. Crathorn sieht unter der Voraussetzung einer grammatikalischen Interpretation der Kategoriebegriffe kein Hindernis mehr, Sätze wie die folgenden zu formulieren: concedendum est quod similitudo est dissimilitudo et simile est dissimile licet non respectu eiusdem.²¹

Crathorn ist wohl derjenige, der im späten Mittelalter am radikalsten die Wirklichkeit als die Wirklichkeit einzelner Dinge gedacht hat. Dies führt schon bei ihm selbst – wie dann auch bei Johannes Mirecourt²² – dazu, daß der Unterschied von Substanz und Akzidens völlig aufgehoben wird.²³ Dies zeigt sich bereits

¹⁹ Sent., q.18 concl.3 (Hoffmann 474).

²⁰ Sent., q.13 dist.1 (Hoffmann 386).

²¹ Sent., q.18 concl.3 (Hoffmann 476); concl.4: eadem res numero est substantia, quantitas, qualitas et aequalitas et similitudo; q. 17 concl.2 (Hoffmann 462).

²² Sent.I q.19 concl.6 ad 5 (cit. ap. Stegmüller p.65 n.b): Si dicatur ulterius, quod eadem ratione negarentur omnia accidentia mundi, concedo conclusionem, immo credo, quod nisi fides esset, iam multi dixissent forsan, quamlibet rem esse substantiam; in seiner *Apologia prima* erklärt Johannes dazu: Ad istam dico sicut ad praecedentem, quod firmius adhaereo et certius distinctioni substantiae et accidentis, quam distinctioni cogitationis ab anima, tum propter fidem, tum etiam quia rationes ad hoc sunt potentiores, et multi putant quod ad hoc habeant demonstrationes saltem a posteriori. Ymmo nescio si rationes quas ad hoc habemus, demonstrationes dici possint. (ed. F. Stegmüller, RTAM 5 (1933), 46–78, hier p.65 sq.) In seiner zweiten Apologie (ib.192–204) kommt er nochmals ganz kurz darauf zu sprechen: p.201; cf. A. Maier, Bewegung ohne Ursache, in: Studien V, pp.329–339.

²³ Sent., q.13 (Hoffmann 394): aliqua eadem res numero respectu diversarum

im Zuge der ausführlichen Diskussion des Universalienproblems. Die realistische Position hatte sich darauf berufen, daß man einen Unterschied machen müsse zwischen denjenigen Momenten, durch die sich zwei Dinge unterscheiden und durch die sie übereinkommen. Crathorn sagt hierzu: *differre ab aliquo numeraliter et convenire cum eo vel esse idem sibi numeraliter opponuntur, similiter differe ab aliquo specie et convenire cum eodem specie opponuntur. Tamen quod aliquid differat ab aliquo numeraliter et quod conveniat cum eodem specie, nullam oppositionem includit.*²⁴

Für den Umgang mit dem Problem der Relationen und seiner Lösung spielen die Autoritäten keine Rolle. Crathorn ist nicht nur weit entfernt, die formal längst obligatorische Orientierung an Thomas von Aquin auf eine überzeugende Weise ernst zu nehmen; auch die älteren als angesehene Auctores geltenden Denker werden zwar immer wieder zitiert, aber Crathorn scheint keinerlei Zwang zu empfinden, seine Lehre als mit den Autoritäten in Übereinstimmung sich befindend darstellen zu müssen. Dies gilt für Aristoteles²⁵ oder für Averroes,²⁶ dies gilt sogar für Augustinus.²⁷

Es ist nun aber sehr merkwürdig, daß Crathorn folgenden Einwand nicht diskutiert, so naheliegend er auch scheint. Die Trennung der beiden Sphären: Dinge und Termini sei zunächst zugestanden. Aber das Relationsproblem ist nicht damit gelöst, daß man die Unterscheidung von absolut und relativ kurzerhand auf eine der beiden Seiten verlegt, indem man etwa – wie Crathorn

rerum potest vere dici substantia et accidens et quod una substantia potest vere dici subiectum alterius.

²⁴ Sent., q.2 (Hoffmann 185); p.186: *non est inconueniens concedere quod differentia realis numeralis sit convenientia realis specie; differentia enim numeralis nihil aliud est quam essentia unius rei, qua ab alia differt numeraliter.*

²⁵ Sent., q.1 (Hoffmann 134): *Tamen utrum Philosophus sic senserit vel non, non est multum curandum, sed magis insistendum est videndum veritatem; q.11 (Hoffmann 368): univoca, aequivoca et denominativa male diffiniuntur a Philosopho in libro Praedicamentorum; p.369 wird hypothetisch die Verderbnis dem Übersetzer zugeschrieben: verisimile est, vel Philosophum vel illum, qui transtulit, non bene intellexisse significationem istorum terminorum . . . ; Sent., q.1 (Hoffmann 113): Sed in hoc non debet Avicennam teneri, non quia contraxerit Aristoteli, sed quia contraxit veritati.*

²⁶ Sent., q.1 (Hoffmann 81): *Allego autem Commentatorem non quia verba sua multum me movent, sed quia aliqui dicta eius pro veris recipiunt.*

²⁷ Sent., q.1 (Hoffmann 88 sq.): *Sed in 11. De trinitate [Augustinus] dicit omnino contradictorium. Ideo oportet quod illi, qui credunt quod omnia dicta Augustini sint vera, sint maximae fidei, quia oportet quod credant quod contradictoria sint simul vera; q.16 (Hoffmann 459): Vel dicendum quod quaestio non comparuit utrum beatus Augustinus sensit vel opinabatur tempus esse aliquid, sed utrum tempus sit aliquid. Stant autem simul quod tempus nihil sit et quod beatus Augustinus opinatur fuerit tempus esse aliquid.*

– sagt, diese Unterscheidung sei eine der Termini. Dies ist deswegen problematisch, weil ja der Terminus durch seine Funktion definiert wird und diese Funktion ist die des Bedeutens. Bedeuten ist aber wohl eine Relation. Dies gilt auch für die Supposition; an ihrem modernen Begriff – Referenz – wird der Relationscharakter unmittelbar ablesbar. Ähnlichkeit spielt nur im Bereich der Dinge, nicht in der Erkenntnisrelation eine Rolle. Was Crathorn zu dieser Qualität in der Seele sagt,²⁸ bleibt ohne Zusammenhang mit seiner Relationstheorie.

Zusammenfassung und abschließende Erörterung:

Gegen den Vorwurf, die Philosophie sei im Mittelalter nicht existent oder nicht von Belang, weil völlig von der Theologie dominiert, ist eingewandt worden, daß die weittragendsten philosophischen Leistungen im Denken des Mittelalters gerade innerhalb der Theologie sich vollziehen. Das Thema der Relationstheorie ist dafür kein geringer Beleg. Eine historisch entworfene Theologie entwirft nicht nur einen Bezug zur Philosophie, sondern hat auch ein faktisches Verhältnis zu ihr. Bei einem Autor wie Crathorn kann man nun in der Tat eine dramatische Schwerpunktverlagerung beobachten. Das Interesse verlagert sich auf breiter Front auf die Logik und die Erkenntnistheorie. Es wäre ein Mißverständnis, diese beiden Disziplinen nur als Artikulationsformen oder Begründungsformen zu nehmen. Ockham hatte eine klare Grenze zwischen Philosophie und Theologie gezogen, wenn sie auch, wie an seiner Relationstheorie ersichtlich, von der Art war, daß die philosophischen Behauptungen diesseits der Grenze und die theologischen jenseits der Grenze in ihrer Selbständigkeit zweifelhaft geblieben sind. Eben die Relationstheorie Crathorns zeigt nun, welch geringe Rolle die Theologie hier spielt. Gewiß hat Crathorn auch über die Bibel gelesen – eben gegen die in diesen Vorlesungen vorgebrachten Thesen hat Holcot sich gewandt. Aber dies wurde eben von Crathorn zum Anlaß genommen, die Bestimmung des Gegenstandes des Wissens durch Ockham zu kritisieren. Die Theologie tritt nicht mehr als Korrektorin gegen eine philosophische Theorie auf. In Paris ist diese Bewegung unter dem Stichwort der *subtilitates anglicanae* kritisiert worden. Aber auch Papst Clemens VI. hat jene Lehrrichtung, zu der Autrecourt gehört, in einem berühmten Schreiben an die Magistri der Pariser Universität vom 20. Mai 1346 kritisiert, über philosophischen

²⁸ Sent., q.1 concl.7 (Hoffmann 117): *illa qualitas, quae est verbum et similitudo naturalis rei cognitae existentis extra animam, est eiusdem speciei cum re illa, cuius est similitudo*; von Robert Holcot ironisiert: Schepers II, p.113 sq.

Fragen im weitesten Sinne die Aufgabe der Theologie zu vergessen.²⁹ Nur wenn man den historischen institutionellen Rahmen der Theologie vergißt, kann man dies kritisieren als Furcht vor "einer geistigen Öffnung der Lehrmeinung."³⁰ Das innovative Potential, welches die Wendung der Theologie zu außertheologischen Problemstellungen, im Falle Crathorns zu Fragen der (genetischen) Erkenntnistheorie, freigesetzt hat, wird der Historiker gleichwohl als höchst erstaunlich einschätzen.

2. Adam Wodeham

Für die wichtige Zeit des sich ausbreitenden und zugleich kritisch sich ausdifferenzierenden Ockhamismus ist hier auch Adam Wodeham zu nennen. Zwar wäre es sinnlos, die Einflüsse der nominalistischen Autoren quantitativ erfassen zu wollen, doch kann man an Wodeham sehen, daß Ockham keineswegs durch den Umfang seines Rezipiertwerdens als in jeder Hinsicht für den "spätmittelalterlichen Nominalismus" repräsentativer Autor gelten kann.³¹

²⁹ CUP nr.1125 (Denifle-Châtelain I p.588).

³⁰ D. Perler, Einleitung zu: Nicolaus von Autrecourt, Briefe, p.LI; was Autrecourt angeht, so war Thijssen, The 'semantic' articles, p.157 n.9, nicht damit einverstanden, hinsichtlich mancher verurteilter Sätze ohne Beleg von "Mißdeutungen und böswillige < r > Interpretation" (Einl., p.XXXIV) zu reden; in seiner Einleitung zu den Satztheorien sagt Perler aber auch selbst, die Theologen drängten "spezifisch theologische Einzelprobleme in den Hintergrund" (45); zu Crathorn die noch ziemlich untertreibende Formulierung H.Schepers, Holkot contra dicta Crathorn, I p.353: "Seine mehr philosophische als theologische Art, die Sentenzen des Lombarden zu kommentieren . . ." A. Borst hat einerseits der Diagnose des Papstes zugestimmt – Krise und Reform der Universitäten im frühen 14. Jahrhundert, p.49: "Die Beanstandungen waren nicht aus der Luft gegriffen; das weiß die Forschung längst." – , andererseits aber auch hervorgehoben, daß das Papsttum auch selbst einer der Faktoren für die Krise der Universität gewesen ist (p.51). – Zu den Sentenzenkommentaren im 14. Jahrhundert: V. Marcolino, Der Augustinertheologe an der Universität Paris, in: Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation, Berlin – New York 1981, 127–194; bes. pp.148–168.

³¹ Adam de Wodeham, *Lectura secunda in librum primum sententiarum*, ed. R. Wood, St. Bonaventure, N.Y. 1990; bemerkenswerte Hinweise zu Wodehams Einfluß und Ansehen gibt die Editorin in ihrer Introduction, p.5* sq.; einen weitaus schwächeren und erst spät bemerkbaren Einfluß von William Ockham im Vergleich zu Adam Wodeham behauptet: K.H. Tachau, *Vision and certitude*, cap.12; ähnlich F. Hoffmann, *Thomas-Rezeption*, p.237: "Der Einfluß Holcots im 14. und 15. Jahrhundert scheint mir zuweilen noch denjenigen Wilhelm Ockhams übertroffen zu haben, wenn wir ihn an der Verbreitung seiner Werke, vor allem der Schriftkommentare, messen."; zum Einfluß der politischen Philosophie des Marsilius von Padua: cap.13, n.2. Die präsupponierte Repräsentativität Ockhams findet sich in der außer-mediaevistischen Literatur am stärksten. Die so dankenswerten und gut lesbaren Gesamtausgaben tun hier ein übriges.

Wodeham's *Lectura secunda* liegt wie Crathorns Sentenzenkommentar ebenfalls erst seit ganz wenigen Jahren in einer kritischen Edition vor. Zwar wird das Relationsproblem am ausführlichsten in einer noch nicht edierten Fassung diskutiert,³² Grundlinien von Adams Thesen werden aber auch aus der *Lectura secunda* deutlich. Sie wurde zwischen 1329 und 1332 in Norwich gehalten.³³

Adam behält die nicht bloß scotische Unterscheidung von realen und gedachten Relationen bei. Wie Scotus ist er der Ansicht, *quod omnis realis relatio est eadem realiter enti absoluto*. Dies schließe aber nicht aus, daß nicht jede reale Relation der Existenz eines Terminus bedarf.³⁴ Auch Adam kennt den Begriff eines Absoluten, welches von allem andern unterschieden und daher als dieses, d.h. unabhängig von allem anderen von Gott erhalten werden kann.³⁵

Einer der loci classici der Relationenlehre ist die *dist.26* im ersten Buch der Sentenzen. Mit dieser *Distinctio* endet die *Lectura secunda*. Zum anderen muß man wahrscheinlich das Kapitel 51 aus dem ersten Teil der *Summa logicae* William Ockhams Adam Wodeham zuschreiben.³⁶

Wie wir bereits bei Ockham festgestellt haben, steht die Relationstheorie unter besonderen dogmatischen Vorgaben. Wie weit und in welcher Weise diese Vorgaben Berücksichtigung finden, ist damit noch nicht gesagt oder eingeschlossen. Bei Ockham führt dies zu einer Spaltung seiner Relationstheorie. Dies scheint bei Adam Wodeham nicht der Fall zu sein. Aber bei ihm ist die Vorsicht durchgängig zu bemerken, sie ist sogar ganz deutlich gemacht. Nach dem Referat der scotischen und – wesentlich kürzer – der ockham'schen Argumente schiebt Wodeham vor der Begründung seiner eigenen These folgenden Passus ein: *Istas vias licet non audeam asserere esse falsas, donec Ecclesia aliter determinaverit quam adhuc viderim, quia omnes determinationes circa hoc ante tempus Scoti, ipse [Scotus] collegit.*³⁷ Wodeham macht das

³² Nach Auskunft der Editorin, I p.47 n.14 in der *dist.33* der *Ordinatio Oxoniensis*.

³³ R. Wood, *Introd.*, p.8*; 30* sq.

³⁴ *Lect.I prol.*, q.2 § 7 (Wood I p.47).

³⁵ *Lect.I d.1 q.1 § 12* (Wood I p.200).

³⁶ G. Gál – St. Brown, *Introductio*, Ockham, *OPh I* p.40* sq.; cf. p.162 n.1; von der Wodeham-Editorin R. Wood nicht widersprochen: III p.421 n.3.

³⁷ *Lect.sec.I d.26 q.1 § 4* (Wood III p.420); auch anderwärts werden solche Vorsichtsmaßnahmen bei Wodeham ganz explizit geäußert, *Lect. sec.I d.26 q.1 § 6* (III p.426): *Istam imaginationem hoc posui, non quia sit vera sed quia est cauta*; zu diesem Punkt mit weiteren Belegen die Einleitung von R. Wood, I p.18* sq.

berühmte Augustinus-Zitat – omne relativum est aliquid excepto relativo – zu einer Dokumentation für die These: nulla in mundo sit relatio realiter distincta ab omnibus absolutis.³⁸

Muß denn die Relation durch ein Absolutum terminiert werden? Wodeham sagt, dies könnten nur diejenigen leugnen, qui ponunt quod omnis entitas sit entitas absoluta.³⁹ Dem steht jedoch nicht entgegen, daß eine solche entitas absoluta zugleich eine Relation sein kann. Eine bestimmte Ähnlichkeit ist nach allgemeiner Ansicht von derselben Art wie andere Ähnlichkeiten. Diese Übereinstimmung ist nun zwar eine Relation, aber ohne absoluten Terminus.

Bemerkenswert scheint mir auf dem Hintergrund der Lehre Ockhams auch der Umgang Wodeham's mit der Lehre vom verminderten Seinsgrad der Relation. Averroes sage dies, weil es vereinbar sei damit, daß etwas Relation und zugleich von vermindertem Sein sei. Hier herrsche aber keine Notwendigkeit. Denn auch das Umgekehrte ist nicht ausgeschlossen, daß nämlich etwas in dieser Gattung sozusagen viel Sein habe, habeat multum de entitate, ut ita loquar.⁴⁰ Wie man sieht, ist schon die Formulierung in den Augen Wodeham's höchst seltsam. Er fügt noch die Verfahrensweise der Modernen an, die es so verstehen, daß eine Sache leichter ihre Relationen ändert als ihre Substanz oder ihre Qualität. Es ist schwierig, daran etwas Spezifisches der Moderni zu erkennen. Dies scheint vielmehr gerade eines der alten Argumente für diese Behauptung vom verminderten Seinsrang der Relation zu sein. Wodeham hat ersichtlich Probleme mit einer solchen Theorie. Es ist für ihn eigentlich kein Zusammenhang von These und Begründung, sondern von Redeweise und Explikation. Nicht weil Relationen flüchtige Bestimmungen sind, haben sie im Verhältnis zu dem durch sie Bestimmten weniger Sein, sondern weniger Sein haben heißt nichts anderes als res aliqua levius desinit vel incipit esse relatio quam esse substantia vel qualitas.

Die hier zugrundegelegte Textbasis läßt sich nicht wesentlich erweitern durch die Berücksichtigung des cap.51 in Ockhams *Summa logicae*. Dieser wohl von Wodeham verfaßte Text scheint nach der Meinung der Editoren mit der Zustimmung Ockhams

³⁸ Lect.sec.I d.26 q.1 § 5 (Wood III p.421).

³⁹ Lect.sec.I d.26 q.1 § 6 (Wood III p.423); § 9 (p.433) sagt Wodeham selbst: verum est quod omne quod subsistit absolute existit. Non enim ex hoc quod existit alicui existit, sed tamen simul cum hoc stat quod sua existentia sit relativa.

⁴⁰ Lect.sec.I d.26 q.1 § 8 (Wood III p.430).

aufgenommen worden zu sein.⁴¹ Er bleibt natürlich gleichwohl in seiner Verwendbarkeit schwer einschätzbar. Er ist aber in jedem Fall nicht geeignet, irgendwelche Specifica der Lehre Wodeham's, etwa im Unterschied zu der Ockham's, zu belegen. Wenn es solche Unterschiede gibt, dann stünden sie nicht in diesem Text. Doch kann man dies insofern verschmerzen, als es in diesem Kapitel 51 lediglich darum geht, die Aristotelizität der Leugnung realer Relationen zu belegen.

3. Robert Holcot

Robert Holcot gehört wie schon vermerkt zu den besonders einflußreichen unter den bedeutenden Köpfen in Oxford im zweiten und dritten Jahrzehnt.⁴² Er hat bekanntlich der Trinitätslehre seine größte Aufmerksamkeit gewidmet. Dieser Sachverhalt wurde für ihn sogar zum Anlaß, die Frage nach der Formalität der aristotelischen Logik zu stellen.⁴³ Diese Orientierung Holcots scheint ausreichend zu sein, in den Durchgang durch verschiedene Relationstheorien vor Buridan auch diejenige Holcots mit einzubeziehen. Allerdings stehen dem eigentümliche Schwierigkeiten entgegen. Zum einen ist die Überlieferung seiner Schriften schwer beeinträchtigt.⁴⁴ Zum anderen aber spielt die Relationstheorie selbst allem Anschein nach keine sonderliche Rolle bei Holcot. Wenn er gleichwohl hier wenigstens erwähnt werden soll, dann deswegen, um die verschiedenen Ebenen der Reflexion in dieser Zeit vorführen zu können. Holcot bewegt sich gegenüber den bislang verhandelten Relationstheorien in gewisser Weise auf einer "Meta-Ebene".⁴⁵

Diese in Anbetracht der eben hervorgehobenen Beachtung der Trinitätslehre paradox anmutende Feststellung läßt sich dadurch plausibel machen, daß die besondere Weise, mit der Holcot diesen Fragen nachgeht, näher charakterisiert wird. Die Trinitätslehre

⁴¹ Introductio, p.40* sq.

⁴² cf. W.J. Courtenay, Adam Wodeham, p.95 sqq.

⁴³ Sent.I q.5 (Lugduni 1518 = ND Frankfurt 1967, J); cf. F. Hoffmann, Robert Holcot – die Logik in der Theologie, in: Misc.Med.II, 1963, 624–639; id., Die theologische Methode des Oxforder Dominikaners Robert Holcot, Münster 1972; Gelber hat in den von ihr edierten Quodlibeta-Texten eine Positionsverschiebung gesehen: Introductio, p.27 sq.; Utrum cum unitate essentiae divinae stet pluralitas personarum, a.1 (Gelber 67 sq.); a.1 ad 1.dub (p.79 sq.); ad 2.dub. (p.87 sq.).

⁴⁴ cf. H.G. Gelber, Exploring the Boundaries of Reason. Three Questions on the Nature of God by Robert Holcot, OP, Toronto 1983, Introduction, p.3 sqq.

⁴⁵ Utrum cum unitate essentiae divinae, art.3 ad 4. dub (Gelber 89 sqq.); art.3 ad dub.6 (Gelber 98 sqq.).

wird bei Holcot nahezu durchweg diskutiert in der Reflexion der überkommenen Theologie und ihrer Sprechweisen. Es geht Holcot nicht darum, welche Art der Distinktheit die Lehre von der trinitarischen Verfaßtheit Gottes erfordert, sondern vielmehr darum, welchen sachlichen Gehalt die überkommenen Theorien überhaupt haben. Hier stehen Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, Duns Scotus und auch William Ockham im Vordergrund. Holcot ist der Überzeugung, daß mit der Einführung der Formal-distinktion nichts über einen zirkulären Gedanken hinaus gewonnen ist. Wenn kein Unterschied in Gott hineingetragen werden soll, dann besagt der formale Unterschied nicht mehr, als daß A A ist und B B. Man wollte aber wissen, "wie dies möglich ist".⁴⁶

Zum anderen aber ist der Anspruch auf inhaltlich fixierte Lösungen von trinitätstheologischen Problemen erkennbar verringert. Wenn Holcot auch die Konzession von widersprüchlichen Aussagen in der Trinitätslehre revidiert zu haben scheint,⁴⁷ so scheint ihm gleichwohl die Möglichkeit, es auch zu zeigen, wie gewisse Aussagenpaare nicht gegen das Widerspruchsprinzip verstoßen, ziemlich gering.

Es bleibt aber neben alledem dabei, daß Relationen keine dingunabhängige Existenz zukommen kann. Man muß nämlich das Subjekt von Aussagen, in denen von formalen Unterschieden die Rede ist, in den Plural setzen, was aber eine uneigentliche, um nicht zu sagen unsinnige Art zu reden darstellt. Man bezieht sich auf dasselbe, um dann aber zu sagen, daß *essentia* und *relatio* in irgendeiner Hinsicht nicht dasselbe sind.⁴⁸ Daher muß die ganze kunstvolle scholastische Distinktionenlehre eingeschmolzen werden. In Holcots Augen wurden die verschiedenen Theorien nur eingeführt, um Widersprüche in der Lehre von der Trinität zu vermeiden. Während er im Sentenzenkommentar noch das Bestehen von Widersprüchen zugelassen hat, wird er in den *Quodlibeta* zugleich anspruchsvolle, und skeptischer: Holcot unterstellt jetzt, daß auch vom trinitarischen Gott keine widersprüchlichen Aussagen gelten, aber er kann dies nur als Unterstellung vorstellen:

⁴⁶ *Utrum haec sit concedenda, (Gelber 49): frustra fingitur iste modus loquendi in materia ista, quia non dilucidat nec contradictionem vitat nec plus iuvat quam communis modus dicendi, nam omnis Catholicus concedit quod aliquid praedicatur de essentia quod non praedicatur de Patre, et hic est difficultas, quomodo hoc potest esse. Ipse autem dicit pro causa quia essentia non est Pater formaliter [...]. Ecce quod idem assignatur pro causa sui ipsius, et nihil aliud est nisi circulatio in terminis diversis secundum vocem; cf. Utrum cum unitate essentiae divinae, art.3 (Gelber 101 sq.).*

⁴⁷ *Utrum haec sit concedenda, (Gelber 38 sq.).*

⁴⁸ *Utrum haec sit concedenda, (Gelber 42 sq.; 48 sq.).*

nescimus scientifice defendere quod articuli quos credimus non includunt contradictionem, quaelibet enim adhuc inventa magis intricat quam declarat et ideo dicendum est quod credimus eos fore possibiles veros et compossibiles quia sanctis patribus sunt relevati, et per miracula facta ad monitionem eorum qui talia docuerunt sunt facti nobis credibiles, et non per rationem naturalem.⁴⁹ Alle Distinktionen sind als solche reale Distinktionen.⁵⁰ Wenn nun aber der Satz gilt: *omnis distinctio est distinctio realis*,⁵¹ so folgt doch daraus nichts für eine eigene Realität der Relation. Eine solche könnte ja für Holcot nur die einer *res* sein. Zwei Dinge sind aber nicht durch ein drittes unterschieden. Die Distinktheit der Dinge ist parallel zu ihrer Einheit gebaut. So wie jedes Ding durch sein Wesen eines ist, ist auch jedes durch sein Wesen von jedem anderen unterschieden. Wenn also vom Bestehen eines Unterschiedes die Rede ist (*distinctio est inter ista*), so ist damit nicht mehr gesagt als: "Diese sind unterschieden." Hierbei zeigt sich, daß Holcots Behauptung, daß erstens alle Unterschiede von derselben Art sind und zweitens als "real" bezeichnet werden müssen, ohne Einschränkung ernst genommen werden muß. Die Unterschiede, welche vom Denken erzeugt werden, sind ebenso real wie die übrigen auch.⁵²

4. Nikolaus von Autrecourt

Wenn am Ende dieses Kapitels noch ein Hinweis zu Nikolaus von Autrecourt gegeben werden soll, dann geschieht dies weder in der Überzeugung, hier einen zwar in Paris lehrenden und schreibenden, aber bereits unter dem Einfluß Ockhams stehenden Autor berücksichtigen zu müssen, noch in der, Autrecourt sei in jeder

⁴⁹ *Utrum haec sit concedenda*, (Gelber 49 sq.).

⁵⁰ *Utrum perfectiones attributales essentielles*, concl.10 (Gelber 58 sq.): *omnia distincta aliquo modo ab invicem distinguuntur realiter. Haec videtur mihi satis manifesta quia omnia distincta aliquo modo ab invicem sunt res distinctae aliquo modo ab invicem quia ista dictio pluralis numeri et neutri generis substantiati: 'omnia,' aequivalet istam, secundum grammaticos: 'omnes res.'* Auch Autrecourt scheint behauptet zu haben, alle Distinktionen seien von gleicher Art: *Art. condemn.5, 61* (Imbach-Perler 94; wobei Perler allerdings eine andere Herkunft für "wahrscheinlich" hält, p.XXXIV).

⁵¹ *Utrum perfectiones attributales essentielles*, concl.11 (Gelber 59).

⁵² *Utrum perfectiones attributales essentielles*, concl.11 (Gelber 60): *quod est causatum a re est vera res, sed ratio est causata ab anima, ergo est vera res. Praeterea, omnis qualitas est vera res, omnis ratio est qualitas quia est in anima subiective sicut ad praesens suppono, ergo etc.; in dieser Hinsicht ist der beibehaltende Crathorn-Kritiker so weit von Crathorn nicht entfernt: Sent., q.2 (Hoffmann 205).*

Hinsicht ein Nominalist.⁵³ Eine eingehendere Erörterung der Aussagen Autrecourts zum Status der Relationen kann hier unterbleiben. Seine Position ist der These nach eine nominalistische, aber die dafür gegebenen Begründungen stehen in keinem engeren Zusammenhang mit der Pariser Tradition – auch nicht mit der nachfolgenden.⁵⁴ Im ungefähr 1340 verfaßten *Tractatus universalis* bemerkt Autrecourt im Kapitel “De aeternitate rerum”, ohne allerdings darauf größere Aufmerksamkeit zu wenden:

respectus non distinguuntur ab extremis.⁵⁵

J.R. Weinberg hat in seiner eingehenden und durchaus wohlwollenden Autrecourt-Studie diese These in Beziehung mit der Äternitätsthese gebracht, jedoch keine Möglichkeit gesehen, beide Thesen zur Konsistenz miteinander zu bringen. Da sie gleichwohl alles andere als marginale Bedeutung für Autrecourt hat, kommt Weinberg zu dem Schluß: “His doctrine of relations is the most essential and yet the weakest part of his system of metaphysics.”⁵⁶

⁵³ cf. W. Hübener, *Ordo und mensura* bei Ockham und Autrecourt, in: Misc.Med.XVI, 1, 1983, 103–117; bes. p.107 sq.: “Historiographische Klischees haben etwas von der Natur von Langzeitgiften.” Auf Skotismus-Nähe haben mit J.R. Weinberg W. Hübener (ib., p.107sq.) und Th. Kobusch, Sein und Sprache, pp.160–163, hingewiesen. Zu diesen Klischees rechnet Hübener auch das vom “Antimetaphysiker”. Autrecourt als Antimetaphysiker noch bei: K. Flasch, Mittelalter, p.483; ähnlich schon in: Die Metaphysik des Einen, p.72. Ein “Nominalist” kann nicht wie Autrecourt schreiben, Tract. univ. (O’Donnell 240): quod sunt decem praedicamenta realiter vel formaliter distincta quia tot sunt conceptus; igitur tot res vel formalitates. Weder die Folgerung real verschiedener Kategorien aus der Zahl der Begriffe noch die Gleichsetzung von *res* und *formalitas* ließe dies zu.

⁵⁴ K.H. Tachau geht in ihrem Buch “Vision and certitude in the Age of Ockham” so weit, die ganze Briefkontroverse Autrecourts mit Bernhard von Arezzo um die Gewißheit ganz außerhalb der Einflußsphäre Ockhams zu stellen: cap.XI, p.335 sqq.

⁵⁵ Satis exigit ordo (O’Donnell 206).

⁵⁶ Nicolaus of Autrecourt, p.155 sq. cf. p.143: Relationen müssen intramental sein (Satis, p.206), da sie als reale Entitäten entweder keiner Veränderung unterliegen könnten oder gegen das Prinzip der Ewigkeit der Dinge verstießen. K. Flasch stimmt Weinbergs Analyse zu, daß Nikolaus in der Reduktion der Relation auf ihre Termini der Substanz-Akzidens-Ontologie verhaftet bleibe (Die Metaphysik des Einen, p.83 sq.), behauptet jedoch, daß “die Kritik am Inhärenzschema [...] zur Minimalisierung der Relation” führe (p.72 n.1) – entgegen seiner sonst dokumentierten Überzeugung, wonach das Inhärenzschema selbst der Minimalisierungsfaktor sei. In der vor einiger Zeit von R. Imbach u. D. Perler erarbeiteten Übersetzungsausgabe von Autrecourts Briefwechsel (Briefe, Hamburg 1987) wird der Zusammenhang mit dem Traktat *Exigit ordo executionis* gänzlich übergangen. Dies mag einer der Gründe sein, warum Perler in seiner Einleitung über der polemischen Schärfe die theoretische Statur Autrecourts wohl eher überschätzt: cf. meine Rezension in: Zeitschrift für philosophische Forschung 44 (1990), S.328–331.

Ähnlich wie bei Eckhart kommen Autrecourts Überzeugungen hinsichtlich der Relationen nahezu ausschließlich implizit zur Geltung. In Reaktion auf den wohl publik gemachten Briefwechsel zwischen Nikolaus von Autrecourt und Bernhard von Arezzo hat ein gewisser Aegidius, dessen Identität bis heute noch nicht bestimmt werden konnte,⁵⁷ Nikolaus von Autrecourt kritisiert. Aegidius weist die Isolierung einzelner res durch Nikolaus' Evidenzprämisse zurück. Die Einfachheit des Erfassens darf nicht einfach identisch gesetzt werden mit der Wahrnehmung eines bestimmten Objektes, um dann zu fragen, ob sich daraus irgendeine Erkenntnis von irgendeinem anderen Objekt ergäbe und welcher Gewißheit diese dann sein könnte. Unstrittig sei, daß ein Ding auf diese Weise – Aegidius nennt sie *precisiva*⁵⁸ – wahrgenommen werde. Daneben aber ist auch noch eine weitere, ebenfalls einfache und noch *nicht* urteilsförmige Erfassung möglich. Auch wird ein Etwas erfaßt, nun aber im Kontext: *alia est coacceptativa, que perfecte magis est quam prima, qua scilicet aliqua res intelligitur cointellecta alia re eadem simplici apprehensione*.⁵⁹ Als Beispiele für ein solches einfaches, aber anderes gleichwohl miteinbeziehendes Erfassen nennt Aegidius Relationen wie Abhängigkeit oder Attribution. Die Einfachheit des Erfassens schließt die Komplexität des Erfaßten nicht aus. Aegidius formuliert es auch in abstrakter Form, wenn er sagt, daß, wer eine Relation erfaßt, auch ihren Terminus wahrnimmt. Die Wahrnehmung des Terminus, so darf man ergänzen, ist nämlich die Bedingung (*dependentia*!) für die Identifizierung einer bestimmten Relation.

Qui perfecte apprehendit relationem, necessario cointelligit terminum, nec oportet, quod sit alia intellectio relationis et alia termini.⁶⁰

Nun geht es Aegidius nicht primär um relationstheoretische Sachverhalte, sondern darum zu zeigen, daß erstens "Gewißheit" nicht bloß den Sinn von Evidenz hat, also Grade aufweist,⁶¹ und zweitens

⁵⁷ Als einziger hat J.R. O'Donnell einen Vorschlag gemacht: Aegidius von Mantes (de Medonta): New Cath. Enc. X col.447b: "one letter is to Giles of Medonta". Sowohl D. Perler (Einleitung, p.XXV) als auch R. Hissette – Note sur Nicolas d'Autrecourt, in: Bull. de philos. méd. 23 (1981), 94–96; hier p.95 – haben diesen Vorschlag nur berichtet. Eine umfängliche Studie über Autrecourt (für Hist. litt. de France) ist von Z. Kaluza zu erwarten.

⁵⁸ *epistola Egidii*, n.18 (Imbach-Perler 42): ... qua scilicet una res cognoscitur cum precisione ab omni eo, quod non est ipsa.

⁵⁹ *epistola Egidii*, n.18 (Imbach-Perler 42).

⁶⁰ *epistola Egidii*, n.18 (Imbach-Perler 42).

⁶¹ Die nämliche Stoßrichtung hat Buridans Autrecourt-Kritik: Met.II, 2 (9va–10ra).

durchaus von einem auf ein anderes geschlossen werden kann.

Nikolaus von Autrecourt sieht sich durch diese Einwände nicht widerlegt, da sie (und auch die Gegenbeispiele: "instantie") an der Sache vorbeigingen. Wenn eine Relation vollständig bezeichnet wird, dann schließt sie in der Tat ihren Terminus ein. Aber genau diesen Fall habe er, Nikolaus, doch vorgesehen. Wenn er gesagt habe, daß in jedem bündigen Schluß der Folgesatz mit der Prämisse entweder vollständig oder teilweise einen identischen Sinn haben müsse, dann sei mit der zweiten Klausel die Möglichkeit eines komplexen Sachverhaltes ja durchaus eingeräumt. So kann, wie Autrecourt im folgenden Paragraphen ausdrücklich sagt, in einem Vordersatz die Existenz zweier Dinge behauptet werden; dann ist aber ein bündiger Schluß nur daraus zu ziehen, wenn er sich auf eines der beiden, und nicht auf ein drittes bezieht. Im letzteren Fall handelte es sich darum, daß *ex una re infertur alia*, nicht aber im ersten, in dem zwar ein komplexer Sachverhalt (*duas res*) bezeichnet wird, aber eben nicht auf einen anderen Sachverhalt geschlossen wird.⁶²

Allerdings läßt sich aus dieser Kontroverse nichts entnehmen für Autrecourts Theorie über den ontologischen Status von Relationen. Es ergibt sich ähnlich wie zum Äternismus ein zusätzliches Kohärenzproblem: Wie läßt sich das Zugeständnis komplexer Sachverhalte vereinbaren mit dem Atomismus des *Tractatus*? Diese Frage führt aber auch über unser Thema hinaus. Hinzuweisen ist aber noch auf einen Fehlschluß, den Autrecourt – aber nicht er allein – macht. Das Bestehen einer Vaterschaft schließt nicht die Existenz des Kindes ein. In der Debatte um die erforderliche Ursache für die *conservatio* wird dies zwar immer wieder vom umgekehrten Richtungssinn der Relation hervorgehoben, aber bei den Beispielen für Relationen trifft man häufig auf das Beispiel,

⁶² D. Perler übersetzt auch hier "terminus" mit "Satzbegriff", ein Sinn, den dieses Wort in einem relationstheoretischen Zusammenhang nicht haben kann. Während er zurecht das autrecourtianische Zugeständnis komplexer Sachverhalte hervorhebt und kritisch vermerkt, daß kein Kriterium dafür gegeben wird, was noch als Teilobjekt jener Komplexität gelten kann, führt die Fehlübersetzung auch zu einer Fehlinterpretation. Es geht nicht um das Verhältnis von Begriff und Bezeichnetem in jenem Beispiel: "Die Vaterschaft existiert, also existiert der Satzbegriff 'Vaterschaft'" (Einleitung, p.XXXI), nicht um das gleichzeitige Existieren von Vaterschaft und dem "Terminus" Vaterschaft und daher auch nicht um das "grundlegende Problem des Verhältnisses zwischen Ontologie und Semantik" (ib.) oder gar darum, ob die Formulierung eines Sachverhaltes diesem inhärieren kann. Der "Terminus" der Relation Vaterschaft ist nicht das Wort "Vaterschaft", sondern das Kind. Autrecourt räumt ausdrücklich ein, daß es von der paternitas und ihrem terminus eine intellectio geben könne (n.9).

daß eine Vaterschaft einen notwendigen Bezug auf das Kind habe, und daher, wenn es nicht mehr existiert, auch die Relation der Vaterschaft aufgehoben sei. Aber die Vaterschaft hängt nicht vom Kind ab, sonst müßte sie bei dem Tod des Kindes aus der Biographie gestrichen werden, sondern besteht im genuisse. Einer derjenigen, die dies mit Augustinus hervorgehoben haben, war Gregor von Rimini. Ihm gilt das letzte Kapitel dieses Teiles.

17. KAPITEL

GREGOR VON RIMINI

1. Zur Bedeutung von Gregors Relationstheorie

Mit dem überaus einflußreichen Augustinereremiten Gregor von Rimini – “einem der größten ‘Meister’ des 14. Jahrhunderts”¹ – gelangen wir zu einem der wenigen bislang identifizierten Autoren, mit denen sich Buridan kritisch auseinandergesetzt hat. Diese Auseinandersetzung hat sich zwar nicht an der Frage der Relationen, sondern an der nach dem Gegenstand des Wissens entzündet. Denn obwohl inzwischen längst bekannt ist, daß eine der Lehre vom *complexe significabile* sehr ähnliche Theorie bereits zuvor in Oxford von Crathorn und Adam de Wodeham² vertreten worden ist, scheint Buridan mit seiner uneingeschränkten Zurückweisung wohl Gregor von Rimini im Auge gehabt zu haben.³

Gregor von Rimini gehört mit Johannes Buridan zu den bedeutendsten Rezipienten desjenigen Neuansatzes, den Ockham im zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts in England entwickelt hatte. Gleichwohl ist festzuhalten, daß Gregor im Verhältnis zu Ockham “deutlich eigene – nominalistische – Wege geht”, wie H.A. Obermann gesagt hat.⁴ Der Eigenweg Gregors innerhalb des

¹ So Heiko A. Obermann im Vorwort zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband, *Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation*, Berlin – New York 1981, p.VI.

² cf. G. Gál, *Adam Wodeham's Question on the Complexe Significabile*, in: *Franc. Stud.* 37 (1977), 66–102; W.J. Courtenay – K.H. Tachau, *Ockham, Ockhamists*, p.69: “At Paris, Rimini is the first to display unmistakable familiarity not only with the exposition of knowledge in Ockham's *Sentences* commentary, but also with the objections presented by such Oxford authors as Holcot, Crathorn, and Wodeham, upon whose arguments Rimini drew.”

³ *Met.V.* 7 (31ra–rb); *Soph.I.* 5 (Scott 23 sq.; 33 sq.); cf. T.K. Scott, *John Buridan on the Objects of Demonstrative Science*, in: *Speculum* 40 (1965), p.654–673; D. Perler, *Satztheorien*, 335 sq.; V. Wendland, *Die Wissenschaftslehre Gregors von Rimini in der Diskussion*, p.282 n.244 vermutet eine Replik Gregors auf Buridan im 2. Buch des *Sentenzenkommentars*. Die Intensität der Vorbereitung auf die für das eigene Fortkommen und für das Ansehen des Ordens so entscheidende *Sentenzen*vorlesung, in der gerade der aktuelle Diskussionsstand zu berücksichtigen war, hat V. Marcolino anschaulich herausgearbeitet: *Der Augustinertheologe an der Universität Paris*, 127–194, bes.148 sqq.

⁴ Vorwort, III p.VII. W.J. Courtenay – K.H. Tachau, *Ockham, Ockhamists*, p.89 n.57: “The major areas in which Rimini was critical of Ockham were epistemology

sog. "Nominalismus" ist auch in der Rezeptionsgeschichte zu verfolgen. Wie schon in der Einleitung deutlich geworden sein sollte, muß diese Eigenständigkeit innerhalb eines neuen Paradigmas des "Nominalismus" auch für Buridan behauptet werden. Erst die jüngere Forschung hat den Eigenweg und die Originalität Gregors gegenüber den *moderni* einerseits und der älteren Augustinerschule andererseits zur Geltung und anfangsweise auch zu begrifflicher Klarheit gebracht.⁵

Gregor greift das Problem der Relationen an der klassischen Stelle der Trinitätslehre im ersten Buch seines Sentenzenkommentars auf.⁶ Er nimmt die *distinctiones* 28 bis 32 in drei Fragen zusammen und entwickelt in diesen eine über hundert Seiten umfassende ebenso eindringliche wie originelle Diskussion der Sachfrage.⁷ Seine Bedeutung als philosophischer Kopf – von seiner historisch besonders großen Wirksamkeit als Ordenstheologe der Augustinereremiten ganz abgesehen⁸ – liegt darin, daß er die theologische Frage der zeitlichen Prädikate Gottes bewußt ins Grundsätzliche hebt: *pro completiori inquisitione de materia relationum quaero primo, utrum aliqua relatio sit res extra animam ab omni re absoluta distincta.*⁹

Die Stoßrichtung dieses schon zu seiner Zeit so berühmt gewordenen Sentenzenkommentars aus dem Jahre 1343–44 ist in unserer Frage eine mehrfache. Sie setzt sich in der Hauptsache mit drei verschiedenen Positionen auseinander: Duns Scotus, Petrus Aureoli und Wilhelm von Ockham. Theologen des 13. Jahrhunderts wie Thomas von Aquin, Heinrich von Gent (129; 154) oder selbst der Ordensbruder Aegidius Romanus (180) spielen eine weitaus

and the doctrine of justification and grace. By contrast, however, Rimini accepted most aspects of Ockham's natural philosophy, specifically his concept of time, motion, and relation." Was die Relationentheorie angeht, kann man angesichts der eingehenden Ockham-Kritik (III p.106–109) nicht zustimmen.

⁵ cf. das Kapitel aus der Einleitung von M. Schulze zum Bd.IV: Gregor von Rimini: Eine nominalistische Alternative zu Wilhelm von Ockham: Bd. IV p.XLVI sqq.

⁶ cf. E.G. Lescún, *La teoría filosófica de la relación y sus consecuencias trinitarias en Gregorio de Rimini*, in: *Augustiniana* 16 (1966), 54–88; idem, *La teología trinitaria de Gregorio de Rimini. Contribución a la historia de la escolástica tardía*, Burgos 1970, p.123–164. Das Buch gibt eine minutiöse Darstellung der Argumente derjenigen Theorien, gegen die sich Gregor wendet, sowie seiner eigenen.

⁷ Lect.I d.28–32, 79–183. Da es sich um einen geschlossenen Textzusammenhang handelt, kann hier die Seitenangabe für die Belege genügen.

⁸ cf. H.A. Obermann, Vorwort zu Bd.I p.V–IX.

⁹ Lect.I d.28–32 q.1 Add. (III p.79); zum textgeschichtlichen Status der sog. "additiones" cf. die Einleitung von V. Marcolino, I p.XV; A.D. Trapp u. M. Schulze, t.IV p.XXXIV sq.

geringere Rolle. Die Sentenzenvorlesungen jener drei berühmten Theologen liegen zwischen zweieinhalb und vier Jahrzehnten zurück. Dies festzustellen soll keineswegs den Rang dieses Textes schmälern, so als sei er nicht auf der Höhe seiner Zeit, sondern vielmehr unterstreichen zum einen, wie lange die dort entwickelten Theorien der Relation (und vieler anderer Problemstellungen natürlich ebenfalls) die kritische (und auch affirmative) Orientierung bestimmt haben, und zum anderen, daß seit der Sentenzenvorlesung des Petrus Aureoli¹⁰ keine weitere in Paris einen ebenbürtigen Rang erreicht hat.¹¹ Als jüngerer wird einzig derjenige Ockhams, ein Sentenzenkommentar aus Oxford mithin, diskutiert. Hierbei ist allerdings hervorzuheben, daß aus Gregors Perspektive die Relationstheorie des Aureoli und die Ockhams in der Weise zusammenrücken, als beide reale, d.h. von der Tätigkeit der Seele unabhängige Relationen für unmöglich erklären, bei Aureoli nur mit der Variante, daß Relationen durch die Tätigkeit der Seele erst ihre volle Realität erhalten.

Gregors Diskussion der schon zitierten Frage zeigt wiederum, daß die Gemeinsamkeiten der scholastischen Disputationen um das Problem der Relation schwer zu bestimmen sind. Es kommen zwar immer wieder die vertrauten Argumente und die bekannten Textpassagen der Autoritäten zur Sprache. Die wirklich orientierenden Gedanken sind in einem über hundert Seiten langen Traktat zum ontologischen Status der Relationen nicht leicht auszumachen. Die Gemeinsamkeiten erstrecken sich auch noch auf den Umkreis der Sachverhalte, welche die Diskutanten offenkundig im Blick haben. Aber dann ergeben die Texte doch den nachhaltigen Eindruck, daß schon die begriffliche Fassung eben dieser Sachverhalte Gegenstand der Diskussion wird, und nicht erst deren theoretische "Erklärung".

Gleichwohl ist Gregors Relationstheorie nicht nur deshalb von Interesse, weil es sich um ein für Buridan zeitgenössisches Konzept handelt, sondern auch, weil dieses zustandekommt in kritischer Auseinandersetzung mit einigen der Hauptpositionen mittelalterlicher Relationstheorie. Daß Gregor weder mit Heinrich noch mit

¹⁰ M. Henninger, Peter Aureoli and William of Ockham on relations, in: *Franc.Stud.*45 (1985), 231–243; idem, *Relations*, cap.8, pp.150–173.

¹¹ Dies gilt ungeachtet einiger anonymer Referenzen; zu diesen schreibt V. Marcolino in der Einleitung zur Gregor-Ausgabe, I p.C: "Solche Nachweise der Anonymi gelangen nicht immer, wobei zu bedenken ist, daß vieles aus jener Zeit gänzlich verloren ist oder daß Gregor Ansichten wiedergibt, die in den akademischen Disputationen geäußert, aber niemals schriftlich fixiert worden waren"; einmal wird ein gewisser "Clienton" genannt (168).

Duns Scotus, weder mit Aureoli noch mit Ockham sich einverstanden erklären kann, macht die Frage nur umso dringlicher, welcher Weg jenseits der als erschöpfend angesehenen Alternativen ihm dann noch offengeblieben schien oder durch die Kraft philosophischer Spekulation eröffnet werden konnte.¹²

In der Literatur zu Gregor von Rimini scheint das Relationenproblem allerdings noch keine sonderliche Beachtung gefunden zu haben.¹³ Heiko A. Obermann hat jedoch zumindest auf die Bedeutung dieses Traktates hingewiesen: "Die Analyse der Distinktionen 28–32, die den kategorialen und ontologischen Status der Relationen abhandeln, wird Teilantworten für eine umfassende Klärung des Problems nach Eigenart und Eigenständigkeit von Gregors Nominalismus erbringen können. Hier stößt man auf einen Prüfstein dessen, was als nominalistische Lehrmeinung zu gelten hat."¹⁴

2. Begrifflichkeit und Struktur der Relation

Ausgehend von dieser Beobachtung scheint es sinnvoll, sich zunächst der Begrifflichkeit zuzuwenden. Gregor tut dies im übrigen auch selbst. Er unterscheidet drei Bedeutungen von *relatio*:

a) *relatio* kann erstens dieselbe Bedeutung haben wie *relativum* oder auch wie *ad aliquid*. Man kann hier denjenigen Sinn von *relatio* wiedererkennen, der in der Kategorienschrift des Aristoteles – *sicut patet diligenter intuenti* – verwendet wird und daher die Auslegungstradition über Averroes bis zu Albertus Magnus

¹² Die abschließende Beurteilung Lescúns vermag ich nicht zu teilen, wenn er sagt, *La teología trinitaria*, p.160: "Si Gregorio [...] sostuvo la opinión tradicional sobre la realidad de las relaciones, al señalar su causa concibe la relación como realmente idéntica con lo absoluto. No puede, sin embargo, decirse que ésta sea una doctrina nueva."

¹³ G. Leff, *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*, Manchester 1961, pp.144–150; das Spezifikum Gregors vor dem Hintergrund theoretischer Alternativen kommt bei Leff aber nicht heraus; ebenfalls sehr kritisch zu Leff: E.G. Lescún, *La teología trinitaria*, p.150 n.23, und V. Wendland, *Die Wissenschaftslehre Gregors von Rimini in der Diskussion*, pp.256–261. In dem Sammelband: H.A. Obermann (ed.), *Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation*, Berlin – New York 1981, scheint das Stichwort "Relation" laut Index nicht vorzukommen; in dem genannten Beitrag von Wendland finden sich jedoch einige kurze Bemerkungen dazu: p.290; 291 sq.; 295 sq. Im Artikel "Relation" des Historischen Wörterbuches für Philosophie, Bd.VIII, 1992, col.586–595 von B. Mojsisch sucht man Gregor vergebens.

¹⁴ Vorwort, III p.VII; V. Marcolino, *Der Augustinertheologe an der Universität Paris*, 160: "Die Kommentare aus jener Zeit enthalten ausgesprochen philosophische Traktate." Gregor ist aber ein Beispiel dafür, daß die rein theoretischen Interessen die Anliegen der Theologie nicht immer verkürzen; cf. cap.16, n.30.

bestimmt hat, aber auch noch bei den Zeitgenossen so verwendet wird.¹⁵ Alle diese Namen nennt Gregor.

b) Der davon grundsätzlich abzuhebende Sinn ist derjenige, in dem *Relatio pro eo quo ipsum relativum est relativum et ad aliquid* (93) steht. Bei dieser Bedeutung sind ihrerseits zwei Fälle zu unterscheiden: Dieses Wodurch des Bezogenseins kann auf zweifache Weise bezeichnet werden: Entweder als *significabile complexe*, d.h. als ein Sachverhalt¹⁶. Die Relation der Vaterschaft wird komplex bezeichnet als: *quia genuit*; die Relation des Wirkenden zum Erleidenden besteht, *quia aliquid causat in illud*. Das *quia* muß übersetzt werden mit "insofern", und entspricht dadurch dem Begriff des Prinzips. Als Belege für diese Bedeutung gibt Gregor Texte aus Anselm und Petrus Lombardus an. Der davon zu unterscheidende zweite Fall ist derjenige, in dem das *quo* als ein *incomplexe significabile* verstanden wird. Es wird nicht ein Sachverhalt, sondern ein abstrakter Begriff verwendet: *similitudo est id, quo simile est simile, et illud est relatio* (93).

Gregor behält also zunächst die klassische Unterscheidung von konkretem Ding und Bestimmungsgrund bei. Die Ontologie dieser Zuordnung ist somit eine, die nicht vollständig von dem nominalistischen Wirklichkeitskonzept bestimmt ist. Dies zeigt sich an den darauf folgenden *conclusiones*: Die Relation im ersten Sinn ist eine *vera res actualiter existens extra animam nec ab operatione animae dependens*; dies gilt für keine der Relationen im zweiten Sinn. Derjenige Sachverhalt jedoch, wodurch etwas in Relation steht, also etwa das Gezeugthaben des Vaters, ist nicht selbst eine *res* bzw. *entitas*. Für den dritten Sinn, das inkomplex Bezeichnete gilt hingegen, daß es im eigentlichen Sinn eine *res* ist, die wirklich außerhalb der und unabhängig von der Seele existiert. Es scheint deshalb mißverständlich, wie V. Wendland zu sagen, Gregor sei "trotz seiner Einsicht in die Notwendigkeit von Aussagedesignaten der nominalistischen Ding-Ontologie treugeblieben."¹⁷ Die "nominalistische Ding-Ontologie" ist zwar zweifellos eine solche, die den Primat des Einzeldings unumstößlich machen möchte und unter dieser Voraussetzung dann fragt, ob Relationen ebenfalls real sind, d.h. der Möglichkeit nach selbständig und unabhängig von anderem existierend. W. Hübener hat

¹⁵ Gregor spricht von *multi etiam doctores moderni* (93), die Editoren geben als Beispiel aber Aegidius Romanus an.

¹⁶ cf. Th. Kobusch, *Sein und Sprache*, pp.346–352.

¹⁷ V. Wendland, *Die Wissenschaftslehre Gregors von Rimini in der Diskussion*, p.291 sq.

diesen Primat zurecht als "‘res absolutae’-Ontologie" gekennzeichnet.¹⁸ Die *res absolutae* sollen den Maßstab für alle Existenzfragen abgeben. Es ist natürlich leicht zu sehen, wie unter dieser Voraussetzung die Antwort im Falle der relativen Sachverhalte ausfallen muß. Aber dies ist gerade nicht die Vorgehensweise Gregors. Die Wirklichkeit der wirklichen Dinge ist vielmehr so verfaßt, daß das Prädikat der Absolutheit das der Relationalität nicht ausschließt, sondern vielmehr einschließt. Schon dadurch, daß eine *res absoluta* von anderen möglichen *res absolutae* unterschieden ist, geht in ihre Konstitution Relationalität ein.

Die Begründung für die Realität von Relationen liegt in dem realistischen Argument, daß die Dinge unabhängig vom Denken des Menschen verschieden sind, Verschiedenheit aber eine Relation ist.

Während Gregor in der Naturphilosophie mit der Zulassung des aktual Unendlichen deutlich antiaristotelische Wege geht,¹⁹ versucht er beim Relationenproblem, Aristoteles für seine Lösung zu beanspruchen. Darüber hinaus unterstreicht er auch die Konkordanz von Aristoteles mit Augustinus.

Gregor teilt das radikalisierte Unabhängigkeitskriterium des Nominalismus: Alles, wovon Wirklichkeit ausgesagt werden kann, kann von Gott erhalten werden, ohne daß zugleich etwas anderes ebenfalls erhalten werden müßte (127; 130, 1–3). Es wäre daher falsch, alle Relationen als ihren entsprechenden Qualitäten inhärierend vorzustellen.

Absolut und relativ sind keine Prädikate, durch die verschiedene Dingklassen unterschieden werden; es handelt sich nicht um eine *divisio rerum* (153), sondern um eine *divisio praedicabilium* bzw. *praedicationum*. Dasselbe kann sowohl in sich wie auch im Vergleich zu anderem betrachtet werden. Dies heißt aber nicht, daß es sich deswegen nur um logische Distinktionen handeln würde. Die Dinge sind unabhängig von einem Betrachter voneinander unterschieden. Sollte man sagen, ohne die menschliche Seele sei Gott von den Geschöpfen nicht unterschieden? Wenn dies so wäre, dann käme diese Relationstheorie einer Begründung des Monismus gleich:

si nulla distinctio est absque operatione animae, nullae res sunt distinctae absque operatione animae. Consequens est falsum,

¹⁸ Occam's Razor Not Mysterious, in: Arch. f.Begriffsgesch. 27 (1983), 73–92; hier p.88.

¹⁹ cf. A. Maier, Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, in: AM I p.41–85; zu Gregor: p.82 sqq.

quoniam tunc nec deus et creaturae, nec creaturae ab invicem, nec personae divinae ab invicem essent distinctae, nisi essent ab anima apprehensae... Confirmatur, quia, si non essent distincta, non essent plura; et per consequens non essent plures res extra animam, sed omnia essent unum numero (83; cf. p.94).²⁰

Dasselbe gilt für die räumliche Distanz. Auch in dieser Hinsicht würden die Dinge zusammenschmelzen, wenn deren Entfernung voneinander hervorginge aus einer Tätigkeit der Seele. Schon aus diesem Ansatz wird etwas für Gregor fundamental Wichtiges deutlich: Diejenigen Relationen, welche traditionell als begriffliche, secundum rationem, bezeichnet werden, werden aus der Perspektive Gregors in einem ganz buchstäblichen Sinne verstanden: Die Relation, welche durch die beziehende Funktion der Seele konstituiert wird, ist ebenso eine einzelne Relation wie der beziehende Akt auch. Dies schließt aber auch aus, daß Relationen nur in einer Richtung begrifflicher Art, in der gegensinnigen Richtung jedoch real sind. Wie auch Ockham hält Gregor dies für eine schlechte Erfindung späterer Zeiten: Nec Philosophus dicit oppositum neque Commentator, quinimmo neuter ibi facit mentionem de relatione rationis (177).

Gregor definiert die Realität zunächst ausschließlich negativ: Real ist das, was insofern außerhalb der Seele ist, als es nicht durch deren Tätigkeit im Sinne eines einzelnen Aktes einer individuellen Seele hervorgebracht wird. Es ist evident, daß die Unterschiedenheit der Dinge nicht durch das Denken und Vorstellen eines einzelnen Menschen hervorgebracht und entstanden sein kann. Durch diese Definition scheint Gregor die Logisierung der Relationen, als die er die Theorien Aureolis und Ockhams angesehen hat, rückgängig machen zu können.

Man muß hier besonders im Blick behalten, daß sich Aureoli explizit gegen eine Tendenz stemmt, deren Herkunft er im Dunkeln läßt. Jedenfalls sieht sich Gregor in seiner Relationstheorie durchgängig in Übereinstimmung mit der alten Tradition, soll heißen mit Aristoteles, Augustinus und Averroes (95, 34 sqq.; 102, 13 sqq.; 106, 30 sqq.; 108, 16 sqq.; 120, 13 sqq.; 121, 26 sqq.; 159–164; 172, 20 sqq.; 179, 5 sqq.; etc.). Er wird in dem langen Traktat nicht müde, nicht nur immer wieder seine eigene Lehre als in Übereinstimmung mit jener Tradition zu erweisen, sondern auch die Konvergenz dieser Tradition selbst. Die Lehrdifferenzen in der Relationstheorie haben sich zwar nie auf die Unterschiede

²⁰ Auch B. Russell wird einen solchen Zusammenhang herstellen: cf. cap.2, n.6.

von Aristotelismus und Augustinismus abbilden lassen; es ist jedoch ungeachtet dessen auffällig, wie häufig Gregor solche Konvergenzen hervorhebt.

Die alles entscheidende Frage ist natürlich, von welcher Realität reale Relationen sind. Gregor hält die Vorstellung (*imaginatio*) für absurd, die in der Relation so etwas wie ein *intervallum*, ein *medium* sehen möchte (86; 90; 100 sq.).²¹ Aureoli scheint die unabhängige Realität von Relationen unter anderem gerade deswegen abzulehnen, weil er sich solche Verbindung nicht denken kann. Da aber nach Gregor ebensolche Verknüpfungen absurd sind, ist auch die entsprechende Skepsis gegenstandslos. Wenn auch bei Averroes dieser Sprachgebrauch begegnet, dann ist dies metaphorisch zu verstehen (101).

Da das Kriterium der Realität ausschließlich durch den Gegensatz zur Verstandestätigkeit verstanden wird, sieht Gregor kein Hindernis, auch zwischen "Dingen", die nicht beide real sind, reale Relationen anzunehmen. Die schärferen Bedingungen des Duns Scotus²² oder des William Ockham werden bei Gregor aufgelöst:

dico hoc ipsum, quod 'referri vere' non per operationem animae, ita quod omne illud dico realiter referri, quod non apprehensum ab anima vere refertur vel, esto quod non apprehenderetur, adhuc nihilominus vere referretur, ita quod anima nihil penitus facit ad hoc, ut ipsum refertur (166).

Daher kann sich sowohl ein *non-ens* real auf ein *ens* wie ein *ens* real auf ein *non-ens* beziehen. Dies ermöglicht Gregor theologisch, Gott als sowohl in einer ewigen realen Beziehung wie auch in einer zeitlich realen Beziehung zur Schöpfung stehend zu denken.

Dieser weitergefaßte Begriff von Realität sagt aber offenkundig noch nichts über die Weise, wie Relationen vorkommen. Dies wurde in den Diskussionen des 13. Jahrhunderts und auch noch in das 14. Jahrhundert hinein als das Verhältnis von Relation und Fundament diskutiert. Dies spielt bei Gregor so gut wie keine Rolle mehr.²³ Auch hier scheint er wie Ockham die Verschiebung im

²¹ cf. cap.3, n.35.

²² ord.I d.31 n.6 (ed. Vat. VII p.204): *ad relationem realem tria sufficiunt: primo, quod fundamentum sit reale et terminus realis; et secundo, quod extremorum sit distinctio realis; et tertio, quod ex natura extremorum sequatur ipsa talis relatio absque opere alterius potentiae, comparantis unum extremum alteri.*

²³ cf. p.128–131. "Fundament" ist nicht im Unterschied zu "Relation" ein Realbegriff, vielmehr stehen beide für die entsprechenden Termini (154, 23 sqq.).

Verhältnis zu den aristotelischen Texten, die sich in den letzten Generationen eingestellt hatte, bemerkt zu haben. Der entscheidende Grund jedoch, durch den Gregor theoretisch legitimiert ist, die Diskussion in der genannten Weise wiederum in eine neue, von ihm als die ursprüngliche präsentierte, Richtung zu wenden, liegt aber in folgendem: Gregor fragt bei der Realität nicht eigentlich nach dem Verhältnis der Relation zu ihrem Fundament oder zu absoluten Dingen; "nicht eigentlich", denn der Titel der 2. Quaestio lautet so: *Utrum aliqua relatio sit entitas ab omni entitate absoluta distincta* (115). Die Beantwortung dieser Frage weicht aber charakteristisch von den Schemata vor Gregor ab: Dies ist umso bedeutsamer, als Gregors extrem realistisch anmutende Position sich ihres Realismus wiederum durch eine Unterscheidung von realen Absoluta versichern zu müssen scheint. Solche Vermutungen lassen jedoch nur allzu leicht zweierlei außer Acht: Zum einen kann der Diskussion weder ein einheitlicher und konstanter Begriff von Realität unterstellt noch diese daran gemessen werden, zum anderen könnte sich die Rede vom Realismus nur auf die Relationstheorie, nicht auf die Universalienlehre beziehen. Hier sagt Gregor mit aller wünschenswerten Eindeutigkeit: *universale non est aliqua res extra animam, sed est tantum quidam conceptus fictus seu formatus per animam communis pluribus rebus*.²⁴ Wie oben gesehen hat auch der Terminus "Relation" keine einheitliche Bedeutung.

Absolutheit und Relationalität sind nicht Merkmale unterschiedlicher Dingsorten. Gregor reiht, um dies mit allem Nachdruck vor Augen zu führen, in der Form von fünf conclusiones aneinander (116):

1. *omnis entitas est absoluta;*
2. *omnis entitas est relativa;*
3. *non quodlibet relativum est relativum formaliter per aliquam entitatem inhaerentem;*
4. *aliquod relativum est per entitatem sibi inhaerentem formaliter relativum;*
5. *nullum relativum est formaliter relativum per aliquam entitatem sibi inhaerentem a qualibet et quibuslibet entitatibus absolutis distinctam.*

Jegliche Entität ist von anderen Entitäten unterschieden. Diesen Sachverhalt gilt es als Basis für jede Relationstheorie festzuhalten. Gregor kann dies nicht als Leistung des individuellen menschlichen

²⁴ Lect.I d.3 q.3 (I p.396).

Denkens verstehen; es käme der Kreativität Gottes gleich. Wenn aber Relationen auch real sind im Unterschied zu bloßen Gedankendingen, so sind sie doch nicht real dadurch, daß sie sich von ihren Fundamenten unterscheiden. Ein Sachverhalt, den Gregor allem Anschein nach selbst gar nicht hervorhebt, spricht für diese Ansetzung: Relationalität wird in ihrer Realität dadurch nicht wiederum durch eine Relation, nämlich die des Unterschiedenseins, begründet. Obwohl Gregor die Realitätsfrage der Relationen in der seit dem späten 13. Jahrhundert üblich gewordenen Weise stellt, emanzipiert sich doch seine Theorie gänzlich von diesem zirkularitätsverdächtigen Schema. Gregor unterstreicht dies immer wieder:

una et eadem res est aliquid ad se et aliquid ad aliud, immo quaelibet res [...] Et ideo eadem res est aliquo modo absoluta et aliquo modo relativa. Ad quod distincte significandum imponuntur nomina et absoluta et relativa. (108)

V. Wendland hat die Zusammenstellung von These 1 und 2 mit dem Kommentar versehen: "Auch hier trägt Gregor Thesen vor, die nur unter Berücksichtigung des Beobachterstandpunktes vereinbar scheinen.²⁵ Auch mit dieser Formulierung in dem langen und viele Verstellungen der Gregor-Interpretation gründlich korrigierenden Aufsatz Wendlands kann man nicht einverstanden sein. Gregor rückt bewußt davon ab, die Realität bestimmter Kategorien durch ihr Unterschiedensein von anderen Entitäten zu bestimmen. Was die Realität vielmehr ausmacht, ist die Unabhängigkeit von der Verstandestätigkeit. Was kann dann aber noch "Beobachterstandpunkt" heißen? Nach Gregors Theorie sind die Dinge ineins absolut und relativ zu anderem und sie sind als sie selbst absolut wie auch als sie selbst auf anderes bezogen.²⁶

Keine Entität ist ausschließlich eine absolute oder eine relative: non omnia sunt ad aliquid omne quod sunt (122). Wovon immer man im relativen Sinne spricht, davon läßt sich auch etwas Nicht-Relatives sagen. Gregor möchte in der langen zweiten Quaestio vorführen, daß dieses Wechselverhältnis in allen von Aristoteles

²⁵ V. Wendland, *Die Wissenschaftslehre*, p.290; cf.292 sq.; G. Leff resümiert, Gregory of Rimini, p.150: "... relegating relation from a self-subsisting entity to the attribute of entities."

²⁶ III p.94, 25–28; p.121: omnis entitas est ab aliqua entitate distincta; igitur omnis entitas est relativa [...] omnis entitas est causa et causata, conservans vel conservata; igitur omnis entitas est relativa; p.153: divisio entis in absolutum et respectivum non est per opposita, quia omne respectivum est absolutum et e converso; p.162: relatio non est entitas secundum se distincta ab entitatibus relativis [...] Die Relation ist eadem entitas cum entitate absoluta.

unterschiedenen Formen von Relationen Gültigkeit hat. Diese beiden Prädikate werden nicht auf unterschiedliche Aspekte bezogen, die noch einmal eine ontologische Fundierung erfordern. Sie verhalten sich nicht wie Wesen und Akzidens, wie zwei formal nicht-identische Prädikate und dgl. Unterscheidungen dieser Art schienen in der ganzen bisherigen Diskussion völlig unabdingbar. Gregor sieht sich offenkundig dazu nicht verpflichtet. Das für Gregor Typische scheint nun genau darin zu liegen, trotz einer realistischen Relationstheorie keine ontologisch gemeinte Verteilung vornehmen zu müssen. Die Realisten des 13. Jahrhunderts hätten darin natürlich einen eklatanten Widerspruch gesehen: Entweder etwas ist absolut oder es ist relativ, aber nicht beides zugleich. Gregor muß sich davon nicht betroffen fühlen. Denn wenn Absolutheit und Relationalität nicht Entitätsklassen definieren, entsteht gar nicht das Verteilungsproblem, das ehemals mit dem Satz vom Widerspruch formuliert wurde: Wenn zwei Prädikate einander widersprechen, dann können sie nur verschiedenen Entitäten zukommen.

Damit kann man sich die Originalität Gregors einigermaßen verdeutlichen: Er vermeidet sowohl die Einführung neuer Modi, Seinsweisen oder Formalitäten, deren ontologischer Status stets fragil blieb (der des *complexe significabile* allerdings auch!), als auch die Zurücknahme der Relationen in die referierende Tätigkeit des Verstandes oder die semantischen Merkmale bestimmter Ausdrücke.

Was er hingegen beizubehalten scheint ist die Unterscheidung kategorialer und transzendentaler Relationen (122). Als Beispiele für jene nicht-inhärierenden Relationen gibt er Identität, Differenz etc. an; für die anderen das Weiß-sein u. dgl.

Auch das Verhältnis von Qualität und Relation verändert Gregor. Nicht zwei Dinge haben eine je bestimmte Qualität, so daß man von Ähnlichkeit spricht, wenn die je singulären Qualitäten einander nahe sind. Vielmehr setzt schon die Rede von einem So-Bestimmt-sein die Relation voraus. Denn wenn wir irgendetwas als ein So-und-so bezeichnen, liegt darin schon der Vergleich mit einem anderen, das auch "so" ist:

cum aliquid est alteri simile, non aliud intelligimus quam si diceremus quod ipsum est tale quale est aliud, accipiendo 'tale' et 'quale' stricte secundum qualitatem, et sic nulla essent alba, nulla nigra, et sic de similibus. (94)

Insoweit Relationen durch die hervorbringende Tätigkeit natürlicher Dinge (etwa die Zeugung von Nachkommen) gestiftet

werden, sind sie völlig unabhängig von der dies konstatierenden und benennenden Seele.

Gregor erwidert auf ein Argument, das in den nominalistischen Theorien besonders häufig vorgebracht wurde: Wenn Relationen eine eigene Realität hätten, könnten sie auch unabhängig voneinander existieren. Diese Unabhängigkeit wird jeweils dadurch unterstrichen, daß gesagt wird, Gott könne zwei Dinge dieselbe Qualität haben lassen, ohne daß sie gleich oder ähnlich wären. Die Realität macht die Relation sozusagen folgenlos aufhebbar. Dies bestreitet Gregor. Der Intellekt würde sie nach wie vor ähnlich finden. Wenn er sie aber nicht ähnlich macht, was absurd wäre, dann waren sie auch unabhängig von seiner Feststellung bereits ähnlich (106). Schließlich sagen jene auch selbst, daß es unmöglich sei, daß zwei weiße Dinge einander nicht ähnlich seien.

Für die Absolutheit ist nicht dingliche Abgegrenztheit und Unabhängigkeit das Kriterium. Eine absolute Entität ist eine solche, quae est seu dicitur aliquid ad se (116). Die Beispiele zeigen, woran Gregor dabei denkt: homo, lapis, albedo, dulcedo. Entsprechend ist eine entitas relativa eine solche, quae dicitur aliquid ad alterum relative: Vater, Sohn, das Doppelte, die Hälfte. Gregor nennt auch noch den moderneren Sprachgebrauch, auch wenn er den alten seiner Kürze und Verbreitung bei den Kirchenvätern wegen mehr bevorzugt. Inhaltlich dasselbe lautet moderner ausgedrückt:

entitas absoluta vocatur omnis, de qua seu de termino supponente pro ea praedicatur vel praedicari potest in recto aliquis terminus absolutus. Relativa quoque entitas est omnis illa, de qua seu de termino supponente pro ea potest in recto praedicari terminus per se relativus. (116)

Aus der Perspektive des 13. Jahrhunderts betrachtet kann sich die Frage aufdrängen: Ist diese Relationstheorie Gregors genial oder absurd? Es scheint, daß man die theoretische Stärke dieses Konzeptes nicht leicht überschätzen kann. Indem Gregor darauf verweist, daß in *jeglicher* Entität, mithin in *allem*, wovon man überhaupt sprechen kann, immer sowohl absolute wie relative Prädikate verwendet werden, zeigt er, daß die überkommene Fragestellung sinnlos ist. Denn die Realität von Relationen an ihrer Unterschiedenheit von absoluten Entitäten festmachen heißt eben eine solche Relation bereits in Anspruch nehmen. Unterschiedenheit ist ohne Zweifel eine Relation. Was soll es bedeuten, die Realität von Relationen mit einer Relation zu definieren? Wenn oben gesagt wurde, Gregor habe einen schwächeren Begriff von

Realität, da er nicht auch die reale Distinktheit, sondern lediglich die Negation zur Verstandestätigkeit als Realitätskriterium ansetzt, so zeigt sich hier, daß es sich nicht bloß um eine begriffliche Verschiebung handelt, sondern um einen gedanklichen Schritt, der seine argumentative Stärke darin hat, als seine einzig mögliche Alternative eine zirkuläre Theorie zur Verfügung zu haben.

Trotz der Lehre von der Möglichkeit aktueller Unendlichkeiten (133) ist auch für Gregor der infinite Regreß ein Argument: Wenn alle Relationen in der Form von inhärierenden Qualitäten einem Ding zukämen, enthielte jegliches Ding unendlich viele Relationen (123; 127, 32 sq.). Eine solche Unendlichkeit von Entitäten wird dann unmöglich, wenn sie wesentlich und kausal miteinander verknüpft sind (133).

Die unbedeutendste neu entstandene oder veränderte Entität würde in jedem Teil der Welt neue Entitäten, eben relationale Entitäten hervorbringen. Dieses – durchaus bekannte – Argument scheint Gregor durchschlagend gegen die Inhärenztheorie der Relationen. Eine derartige Veränderung der ganzen Welt durch eine Veränderung in irgendeinem Teil von ihr scheint völlig widersinnig – *concedat qui vult, mihi autem omnino videtur absurdum*.²⁷

nulla relatio est, quae sit in aliquo praedicamento, in quo non sit aliqua res absoluta. Nam in quocumque praedicamento est aliqua relatio, in eodem est res absoluta, quae est ipsa relatio (164).

Ein Bild, auch eine Erinnerung können sich auf etwas beziehen, das nicht mehr real ist. Der Bezug liegt gleichwohl in der Sache selbst und wird nicht durch eine Komparationsleistung des Verstandes allererst bewirkt.

Obwohl auch die Ausführung zu den einzelnen formalen Eigenschaften der Relation – das Ausgesagtwerden *secundum convertentiam*, das *simul natura* der Relativa – von Interesse wären, muß auch dieses Kapitel über Gregor von Rimini darauf beschränkt bleiben, die Frage des ontologischen Status von Relationen zu diskutieren.

²⁷ p.124. Gregor fügt hinzu: *Et certe nec ipse deus ab huiusmodi mutatione erit alienus, cum verissime nulla anima ipsum considerante ipse sit distinctus a qualibet re creata.*

TEIL III

BURIDANS RELATIONSTHEORIE IM KONTEXT SEINES DENKENS

18. KAPITEL

GRUNDZÜGE DER PHILOSOPHIE BURIDANS

1. Buridan als Autor und Lehrer

In der Einleitung wurden bereits einige der Problemstellungen berührt, die Buridans Denken in Gang gebracht und in Gang gehalten haben. Dies geschah mit dem Ziel, zum einen die interpretatorischen Schwierigkeiten und zum anderen die Schwerpunkte der Buridan-Forschung und -Interpretation aufzuzeigen. Wenn nun hier von "Grundzügen der Philosophie Buridans" die Rede ist, so soll der Terminus "Grundzüge" nicht verstanden werden im Sinne eines bestimmten Philosophiebegriffes, den Buridan explizit entwickelt hätte. Man findet sogar kaum Textstellen in seinem Werk, wo er sich auch nur en passant dazu geäußert hätte. So ist es durchaus kein Zufall, daß in dem gewaltigen Artikel "Philosophie" in dem vor einiger Zeit erschienenen siebenten Band des "Historischen Wörterbuchs für Philosophie" der Name Johannes Buridan nur mit einem Satz erwähnt wird: Nach einer kurzen Darstellung des als "Verwissenschaftlichung" interpretierten Philosophiebegriffs bei Wilhelm von Ockham sagt der Autor Th. Kobusch nur: "Diese Deutung der Ph<ilosophie> als strenge Wissenschaft wurde im Nominalismus des 14. Jahrhunderts auf breiter Basis diskutiert und rezipiert, so von Johannes Buridanus . . ."¹ Der Ausdruck "Verwissenschaftlichung" scheint mir die Sache nicht genau zu treffen. Philosophie war im ganzen Mittelalter eine scientia und ihre Lehrbarkeit war niemals sonst so selbstverständlich wie in dieser Epoche. Die – ja unbestreitbare – Verschiebung liegt eher darin, daß die Bedingungen des Wißbaren verschärft und damit die möglichen Gegenstände des Wissens eingeschränkt werden. Das existentielle Moment tritt aber deutlich zurück. Die Elogen auf die philosophische Existenz, wie sie sich bei Aubry de Reims² oder Boethius

¹ Bd.VII, 1989, col.651.

² Philosophia, ed. R.-A. Gauthier, in: Rev. sc. philos. et théol. 68 (1984), 29–84; ein Text vermutlich des Jacques de Douai bei R.-A. Gauthier, Magnaminité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne, Paris 1951, p.468 sq. n.2.

von Dacien finden, haben bei Buridan keine Entsprechung. Wie sich im Kapitel über Buridans Metaphysikbegriff zeigen wird, hält er aber daran fest, daß die "theoretische", d.h. betrachtend-verstehende Zuwendung zur Wirklichkeit und ihren höchsten Gründen zugleich die höchste Möglichkeit menschlichen Lebens darstellt. Methodisch fällt Philosophie zusammen mit dem, was Buridan unter der Vorgehensweise des "naturaliter" begreift. Damit ist zum einen der Zusammenhang mit den sonstigen Wissenschaften sogar begrifflich – also nicht bloß institutionell-faktisch – festgehalten, zum anderen aber eine spezifische Differenz zur Theologie angegeben. Von der Struktur dieser Differenz soll eigens im nächsten Kapitel gehandelt werden.

Hier hingegen sollen einige allgemeine, d.h. nicht primär problemorientierte Charakterisierungen der Buridanischen Philosophie vorgeführt werden. Dabei muß man sich zunächst die eigentümlichen Schwierigkeiten vergegenwärtigen, die damit verbunden sind. Charakterisierungen von Scholastikern pflegen nämlich dann, wenn sie knapp ausfallen sollen, entweder eine bloß doxographische Thetik vorzubringen, die dann unter einem -ismus-Komplex subsumiert wird, oder sie pflegen sie in sehr allgemeine, und dann gerade nicht charakteristische Psychologismen einzuordnen. Woran liegt das? Das scholastische Denken ist bereits seiner spezifischen Form nach (und nicht erst kraft des philosophischen Wahrheitsanspruches überhaupt) ein extrem entsubjektivierendes Denken. Dies impliziert, daß auch in der streng sachorientierten Lehrhaftigkeit keine existentielle Entscheidung oder persönliche Eigenart vermutet werden kann. Persönlich getönte Ausführungen sind im Gegenteil höchst auffällig. Wenn auch der Stil des Thomas von Aquin für die magistral-unpersönliche Vermittlungsweise des scholasticus exemplarisch scheint, so sind seine ordenstheologischen Äußerungen doch umgekehrt für die zuletzt genannte Art von Auffälligkeit einschlägig.

Nun ist auch die Werkform der buridanischen Schriften eine ganz typisch scholastische: Neben einigen Traktaten, die sich zum Teil mit Kollegen kritisch auseinandersetzen, zu einem anderen Teil hochgradig systematisch (und nicht abhängig von faktischen Einreden) gebaut sind, besteht sein Oeuvre weit überwiegend aus Aristoteles-Kommentaren, die ihrerseits wieder in mehrfacher Ausführung vorliegen: längere und kürzere Textkommentare sowie weitgehend an einzelnen Sachproblemen orientierte Kommentare mit Quaestionen. Diese hat Buridan in einer langen Lehrtätigkeit an der Pariser Artes-Fakultät hervorgebracht. Wenn man nun versucht, das für Buridan Spezifische nicht inhaltlich-doxographisch,

sondern mit Blick auf die Denk- und Artikulationsform zu charakterisieren, dann lassen sich, bei aller Vorsicht, doch einige für ihn typische Grundzüge herausstellen.

Dieses Vorhaben kann sich auf keine anderen Versuche beziehen. Es muß also zum ersten Mal der Versuch gemacht werden, Buridans denkerische Persönlichkeit plastisch werden zu lassen. Allerdings: Bei aller, im folgenden zu belegenden Typik ist Buridan doch kein Außenseiter, sondern eben ein Magister Artium, der über drei Jahrzehnte diese Lehrtätigkeit mit großer Anerkennung ausgeübt hatte. Immerhin liegt in diesem Verbleib an der Artes-Fakultät, mit welcher Buridan von der bekannten Regel aus dem 13. Jahrhundert – *non est consensendum in artibus*³ – abweicht, doch etwas für ihn Typisches.

Die Nähe zum universitären Lehrbetrieb, die ja ohnehin in den literarischen Formen der Scholastik zum Ausdruck kommt, wird etwa auch darin spürbar, daß Buridan das Verfassen eines Physik-Kommentars auf das Verlangen seiner Umgebung zurückführt:

Bonum ut habetur primo Ethicorum quanto est multis communius est melius et divinius. Propter quod multorum de discipulis seu scholaribus meis precibus inclinatus ego aliqua scribere presumpsi de diffinitionibus libri physicorum Aristotelis. Et hanc illis scripturam communicare quia non possent ut dicunt multa in scholis audita sine alicuius scripturae adiutorio memoriae commendare super quibus ego peto et supplico de omissis et minus benedictis obtinere veniam de inventis autem si que fuerint convenientia multas habere grates et bonorum scholarium orationes.⁴

Dies ist gewiß ein Topos, aber auch dieser gehört, wie sich vielfach belegen läßt,⁵ zu eben dieser Umgebung.

Allerdings folgt aus seinem Wissenskonzept eine gewisse Distanzierung gegenüber dem "scholastischen" Lehrbetrieb (oder ist dieser die *ratio cognoscendi* für jenes?):

quaedam est ars doctinalis solum, scilicet quae per studium libros et magistrum in scholis sine discursu ad opera exteriora acquiritur, sicut scholares per libros et doctores acquirunt parrhisiis doctrinam.

³ cit. ap. F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, p.79.

⁴ Phys., prol.(2ra). Das Adagium des ersten Satzes auch in Met.I, 1 (3va).

⁵ Albertus Magnus, Sum. theol.I tr.1 (ed. Col. XXXIV 1, p.5); Thomas von Aquin, in Peri herm., ep. nuncupatoria, (Spiazzi nr.3 = ed. Leon.I^r, 1 p.3); Dietrich von Freiberg, de orig., prooem.3 (III p.137); de misc., prooem.1 (IV p.29); Meister Eckhart, Prol.gen.in op.trip., n.2 (LW I p.148); cf. H. Fischer, *Die theologische Arbeitsweise Meister Eckharts*, p.55 (n.6 weitere Belege); William Ockham, Expos.Phys.. prol.§ 1 (OPh IV p.3); Sum. Nat. Philos., prooem. (OPh VI p.137).

Et ista ars est valde imperfecta propter duo: Primum est, quod alii scholares nesciunt principia nisi per hoc quod audiunt vel legunt [. . .] Secundo talis ars est imperfecta quia non solum ad artem perfectam spectat ratiocinari sistendo in terminis universalibus, sicut fecit ars talis.⁶

Dies verbindet ihn sogar mit Nikolaus von Autrecourt, den er wegen seines Evidenzbegriffes der Gewißheit mehrfach und heftig kritisiert hatte. Autrecourt findet für die unausgesetzte Aristoteles-Auslegung, die sich mit Gewinnung von Wissen ineins setzt oder auch bloß verwechselt, nur verächtliche Worte:

cum notitia, que potest haberi de rebus secundum apparentia naturalia, possit haberi in modico tempore, multum admiratur, quod aliqui student in Aristoteli et commentatore usque ad etatem decrepitam, et propter eorum sermones logicos deserant res morales et curam boni communi.⁷

Man muß hierbei aber das Selbstverständnis eines mittelalterlichen Magisters im Auge behalten, zu dem nicht primär das Entwickeln neuer Theorien, sondern die Lehre gehört, d.h. die Weitergabe des und die Einführung in das Wissen. Es scheint bezeichnend, daß "tradere" sowohl das Vermitteln, den Akt der Weitergabe, wie auch das Vorbringen einer Lehrmeinung im inhaltlichen Sinne bedeuten kann.⁸

⁶ Met.I, 8 (7va); cf. J. Agrimi, Les questionnes de sensu, p.201.

⁷ Art. condemn., 37 (Imbach-Perler 84); (zu dieser Ausgabe cf. meine Rezension in: Zs. f. philos. Forsch.44 (1990), 328–331. Paqué geht so weit zu behaupten, "daß beide in vielen Dingen die gleiche traditions- und bücherfeindliche Haltung vertreten" (Nominalismusstatut, p.175); dies trifft meiner Ansicht nach nicht zu. Buridan geht es zunächst um die Klarstellung der Wissensbedingungen. Darum geht es Autrecourt zwar auch – cf. 2. Prol. zum "Satis exigit ordo" (O'Donnell 197 sq.) –, aber eine solche schneidende Polemik wie im eben gegebenen Zitat findet sich bei Buridan nirgends. Außerdem wird bei Buridan die Distanz zu Aristoteles, den er zeit seines Lebens als akademischer Lehrer kommentiert hat – Autrecourt übrigens zumindest die *Politik* (Art.condemn., 54 (Imbach-Perler 92)) – auch nirgends zu einer Distanz zum scholastisch-akademischen Interesse; cf. William Ockham, Dial.I, 7, 73 (cit.ap. Miethke, Sozialphilosophie, p.263 n.453); zu Autrecourt: K. Flasch, Die Metaphysik des Einen, p.70. Späterhin wird nicht selten Scholastik mit einer Art Erkenntnis aus Büchern assoziiert: Descartes, Discours de la méthode I, 15 (AT VI p.11) mit dem Kommentar Gilsens (p.154); La recherche de la vérité par la lumière naturelle, AT X p.495 sq.; Hobbes, Leviathan, Introd. (MacPherson 82); Leibniz, Discours de métaphysique, § 17 (ed. C. J. Gerhardt, Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz [GP], ND Hildesheim (Olms) 1960, IV p.444).

⁸ Einige zufällige Beispiele: Aegidius Romanus, s. de causis, prooem.: et quamvis scientia huius libri non sit omnino bene tradita, ipsa tamen, scientia in se valde digna et honorabilis est, quia scientia non sortitur (per se loquendo) dignitatem ex tradente, sed ex re tradita. In scientiis enim humanitus inventis dignitas et honorabilitas accipitur ex re tradita; Thomas von Aquin, in Met.XI,1 (2146): Aristoteles huiusmodi scientiam nobis tradens . . .; Siger von Brabant, Met.III

Nun ist Buridan selbst ein Denker mit einer gewaltigen Produktion von Kommentaren. Wie diese sich zu der zitierten Kritik am bloßen Buchwissen fügen, wird weiter unten noch zu erörtern sein. Es gibt jedoch eine ganze Reihe von Merkmalen, die für Buridans nicht auf bloße Schulmäßigkeit reduzierbare Haltung charakteristisch sind. Buridans Schriften sind nicht bloß durch die – unvermeidlicher Weise – stereotypen und schematischen Verhandlungen von quaestiones und rationes gekennzeichnet, sondern durchaus auch von Stellungnahmen, die weniger als Formen der magistralen Determination, denn als persönliche Antworten zu verstehen sind. Die Formel: “ad hoc respondendum est” und ihre Äquivalente werden häufig ersetzt durch Ausdrücke wie “apparet mihi”, “videtur mihi”, “credo” bzw. “ego credo”⁹ und dergleichen. Auch erwähnt Buridan sich selbst: ego vocor duobus nominibus, scilicet Johannes et Buridanus.¹⁰

In besonderer Weise scheint mir bemerkenswert zu sein, daß Buridan sich nicht bloß faktisch, sondern explizit korrigiert. Diese belanglos scheinende Beobachtung wird sprechend, wenn man

q.17 (Maurer 116): Plato et multi aliorum sub metaphoris et fabulis veritates tradiderunt; Duns Scotus, ord.I prol.p.2 q.un.: Utrum cognitio supernaturalis necessaria viatoris sit sufficienter tradita in sacra Scriptura (ed. Vat. I p.59); noch Leibniz, GP IV p.394: ... scientiae Elementa nondum hactenus satis tradita alicubi promisi (gleichlautend in: Math. Schr. VI p.100). Den scharfen Wissensbegriff und die darauf beruhende strikte Vermittelbarkeit zeigt Buridan, Eth.VI, 15 (130va): quod didiscit discipulus hoc idem postea docere potest propter quod idem est habitus doctoris et discipuli edocti; cf. Thomas von Aquin, sum.theol.I, 117, 1. Bischof Tempier hat den enger gefaßten Satz verurteilt, art.117: Quod scientia magistri et discipuli est una numero; ratio autem, quod intellectus sic unus est, est: quia forma non multiplicatur, nisi quia educitur de potentia materie. (CUP nr.473 II p.540).

⁹ de sensu, 9 (33r); de caelo I, 11 (Moody 51); Phys.I, 4 (6rv); I, 12 (14vb; 15ra); IV, 6 (72rb); Met.I, 3 (4va–b); IV, 13 (23ra); Eth.VIII, 12 (179va9; Cons.I, 5 (Hubien 25; 26); qu. long. de an.II, 10 (Pattin 256): ego autem credo et puto ...; auch von anderen Autoren gesagt: Aristoteles credidit: Met.VII, 1 (42rb); auf die Formel “credo” bei Siger von Brabant weist auch McLaughlin hin: Intellectual Freedom, p.67.

¹⁰ Met.IV, 9 (19rb). Bei der Diskussion der contingentia futura, Periherm.I q.10 (Van der Lecq 46): Deinde etiam supponitur quod aliquis a mille annis citra de me dixerit ore prophetico ‘Buridanus leget’; p.45: “ego legam cras”; Soph.I, 6 (Scott 24): sicut habemus idioma gallicum; Patar, Le traité, p.46*; die relativ häufigen Verweise auf andere Schriften hat J. Schneider wohl ganz zu Recht nicht als Belege eines übersteigerten Selbstbewußtseins, sondern dafür genommen, daß diese Schriften entsprechend weit verbreitet, Buridan also “schon ein höchst angesehener Lehrer war” (Praed., q., Einl., p.19*); eine vergleichbare Häufigkeit findet man sonst eher selten, besonders jedoch bei Heinrich von Gent und Petrus Johannes Olivi: V. Heynck, Zur Daurung einiger Werke des Petrus Johannes Olivi, in: Franz. Stud.46 (1964), 335–364, hier p.361. Jener erwähnt auch einmal seinen Namen: qdl.7, 23 (XI p.160); ebenso Robert Holcot, Sent.II q.2 ad 9 (O).

sich vergegenwärtigt, daß etwa Thomas sein Analogieverständnis von "de veritate" (2, 11) in den Schriften der 1260er Jahre zwar zurückgelassen hat, dies jedoch nirgends notiert; ähnliches gilt für Duns Scotus im Hinblick auf seinen Formalitätsbegriff.¹¹ Das vielleicht prominenteste Beispiel hierfür ist aber sicherlich Meister Eckhart. Bei ihm findet sich ohne erkennbare Erläuterung das Verständnis Gottes als reines Nichts oder auch als reines Sein nebeneinander. Im Kontrast dazu muß es dann doch auffällig sein, wenn Buridan mit genauer Stellenangabe sagt:

De hoc autem ego locutus sum in Sophismatibus in quarto capitulo [. . .] Verum est tamen, prout mihi videtur, quod illud corrigendum est quod ego dixi quantum ad sextum sophisma, scilicet quod ego vidi Petrum et Rupertum, vel etiam quod ego videbo vel possum videre omnem astrum.¹²

Einer der ganz wenigen bekannten Parallelfälle ist Siger von Brabants Korrektur seiner früher vertretenen Individuations-theorie.¹³ Bianchi hat dies mit den Worten kommentiert: "Una così franca ritrattazione pubblica è per l'epoca del tutto eccezionale."¹⁴ Man könnte aber auch noch an Petrus Johannes Olivi denken.¹⁵

Jener so persönlich getönte Antwortstil bestimmt auch, wie unten zu zeigen sein wird, sein Verhältnis zu Aristoteles, und ganz generell die Umgangsform mit den Thesen anderer. Bei Buridan findet sich eine immense Fülle fremder opiniones, die er anonym zitiert und mit denen er sich auseinandersetzt.¹⁶ Immer wieder führt er solche Thesen oder Argumente mit einer ausdrücklichen Anerkennung ein: ipsi arguunt sic bene subtiliter.¹⁷ Die vornehme Haltung des Wohlwollens ist aber nicht nur in den Schriften der

¹¹ cf. M. McCord Adams, Ockham on Identity and Distinction, in: Franc.Stud. 36 (1976), 5–74; hier pp.25–27, n.67.

¹² de supp.V (Reina 347); gemeint sind die Soph.IV, 6 (Scott 61 sqq.); Scott liest übrigens "Robertus".

¹³ Met.V, 1 (Dunphy 305–307); weit weniger deutlich die Selbstkorrektur in der Reportatio Cantabrigensis Met.V, 20 (Maurer 232 sq.)

¹⁴ Velare . . . , p.258; cf. Van Steenberghe, Maître Siger, p.201. Bloß auf die Formulierung bezieht sich das Eingeständnis des Aegidius Romanus, den Zusammenhang von Extension, Quantität und Materie unklar dargelegt zu haben: qu. de esse, q.8 (15ra); ein persönliches Bekenntnis, das sich aber wohl (nach G. Gál, OPh II p.242 n.9) nicht auf ein eigenes Werk bezieht, findet sich auch bei Ockham, SL I, 49 (OPh I p.154): Et de ista opinione sunt multi theologi, quam etiam aliquando credidi fuisse opinionem Aristotelis, sed nunc mihi videtur quod opinio contraria sequitur ex principiis suis.

¹⁵ Sent.II q.74 (Jansen III p.128 sq.) korrigiert q.57 (II p.376).

¹⁶ In gesammelter Form sollen diese an anderer Stelle zusammengestellt werden.

¹⁷ Eth.V, 12 (102vb); VII, 29 (166ra).

Schule immer wieder bemerkbar, sondern auch solchen, die – in dieser Hinsicht etwas irreführend – “polemische” genannt werden.¹⁸ Als Beispiele seien die *Quaestio de puncto*¹⁹ und der *Tractatus de relationibus*²⁰ angeführt.

Neben der buridanischen Form des Antwortens, in der die als Magisterprivileg auszuübende Determination sich zur persönlichen Stellungnahme zu verwandeln beginnt, sind in Buridans edierten Werken immer wieder Bemerkungen zu finden, die ebenfalls eine gewisse persönliche Note haben. Dies ist naturgemäß ein – was seine Spezifik angeht – schwer belegbarer Eindruck, aber folgende Textthinweise mögen wohl diesen Eindruck, den im übrigen auch E.A. Moody hatte,²¹ wiedergeben: Zu der Frage etwa, ob ein Pfeil unmittelbar nach dem Verlassen des Bogens bereits dieselbe Geschwindigkeit hat wie nach dem Durchmessen einer Strecke von zwanzig Fuß, bekennt Buridan freimütig: Et ego hoc non sum expertus, ideo nescio si sit verum.²² Er läßt auch in dem großen Kommentarwerk zur Nikomachischen Ethik die universitäre Lehrsituation noch spürbar werden: Sed statim diceret aliquis, Domine, vos coinciditis cum opinione praecedentis.²³ Buridan verwendet immer wieder das Stilmittel, den studentischen Benutzer – und wohl weniger den aus dem Kollegenkreis²⁴ – unmittelbar anzusprechen: Et vos potestis videre quod rationes factas non

¹⁸ cf. M. Markowski, Beitrag zu den polemischen Schriften des Johannes Buridan, in: AHDLM 41 (1966), 295–297; R. Palacz, Das Universalienproblem in Johannes Buridans frühen polemischen Schriften, in: Misc. Med. XIII, 1, 1981, 504–510; B. Michael, Johannes Buridan, II p.416. 425.

¹⁹ Prol. (Zoubov 63): Doctor unus venerabilis obviavit dictis meis de puncto multum subtiliter, amore cuius et inquisitione veritatis gratia conferendo secum propono quaestionem, utrum punctum sit aliqua res indivisibilis addita lineae vel corpori; die Titulierung als reverendus doctor/magister: I, 1 (Zoubov 65); I, 3 (70); II, 1 (73); II, 1 (74): salva reverentia arguentis.

²⁰ Buridan hebt die argumentative Subtilität des Aegidius mehrfach hervor: II, 5; II, 17; II, 39; IV, 17; V, 34; V, 46.

²¹ Introduction, 1942 p.XXIV n.3: “In contrast to the highly conventionalized terse style of most 14th century scholastic works, Buridan’s style ist diffuse, leisurely, and personal in tone.” Ch. Jourdain, Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen age, Paris 1988, p.444.

²² de caelo II, 13 (Moody 184); Entsprechendes wird man bei anderen Autoren nur selten finden; beim frühen Duns Scotus, Lect.I d.26 n.75 (ed. Vat. XVII p.339 sq.): ad argumenta quae sunt facta ex parte proprietatis, fateor quod nescio bene solvere secundum istam viam . . . ; Lect.II d.24 q.un. n. 29 (ed. Vat. XIX p.227): Nescio aliter ipsum salvare; cui autem non placet, cogitet de meliore.

²³ Eth.VI, 6 (123ra).

²⁴ De depend. (Thijssen 240): Et huius<modi> evasiones tollam, ut rationes mee in vigore suo non solum remaneant apud protractos, sed etiam apud iuniores lucide appareant remanere; de supp. I (Reina 182); Met.I, 4 (5rb): sed tamen propter iuniores ego vobis ostendam . . . ; Qu. in de an.III, 3 (Patar 414): Sed diceret aliquis contra: nam saepe studentes examina studendo fatigantur et

procedunt contra dicta²⁵; vos debetis scire.²⁶ Die Bemerkungen können durchaus eine gewisse Süffisanz haben, und mitunter kann man sich der Vorstellung schmunzelnder Studenten nur schwer erwehren.²⁷

Wenn Buridan von einer Art persönlichen Experiments berichtet, so ist dies nicht nur für seine Art zu lehren, sondern auch für sein Wissenskonzept höchst bezeichnend: Die Frage, ob die Evidenz der obersten Prinzipien – für welche es keine systematisierende Begründung und Begrenzung gibt²⁸ – von der Art ist, daß jede Furcht vor dem Getäuschtwerdenkönnen notwendig ausgeschlossen ist, sagt Buridan:

quamvis nullus mente negaret primum principium, tamen potest de eo habere formidinem; hoc enim expertus fui: petui enim a pluribus vetulis utrum scilicet crederent, quod simul possent sedere et non sedere, statim dicebant quod erat impossibile. Et tunc petui ab eis nonne creditis quod deus posset hoc facere, statim respon-

debilitantur et non possunt faciliter intelligere; Praed., q.19 (Schneider 158): ultimo exponenda est quaedam auctoritas Aristotelis V *Metaphysicae*, quae posset forte facere iuvenes errare et credere ...; Praed., q.20 (Schneider 166): sed propter minores restat una dubitatio ...; Praed., q.17 (Schneider 129): ... Et hoc debet considerari in *Physica*. Sed ad exercitandum circa hoc dormientes, ego modicum dico de hoc; de diff. univ. ad ind., p.2, q.1., c.3 (Szyller 166); Qu. in de an.(tert.lect.) III q.9 (Patar 828): Et haec dicta sint breviter de ista quaestione quae saltem potuerunt aliquos expergefacerere ad considerandum et ad inveniendum veritatem; cf. Ockham, SL I, 57 (OPh I, 183); Thomas von Aquin, in Periherm., ep.nuncupatoria (Spiazzi nr.3; ed. Leon.I., 1 p.3); sum.theol.I prol. – mit Berufung auf diesen Text hat Heidegger den Vergleich der Summen mit mittelalterlichen Domen als "völlig unmöglich" bezeichnet: Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, GA XLII p.48 sq.

²⁵ de caelo I, 7 (Moody 35).

²⁶ de caelo I, 16 (Moody 75); I, 3 (15); I, 11 (54); I, 14 (67); I, 19 (89); I, 20 (93); I, 22 (112); II, 5 (147); II, 12 (181); II, 13 (183); II, 18 (211); II, 20 (221); Phys. III, 6 (49rb): ego disputans tecum; Met.IX, 2 (57ra). – Die Unterrichtsatmosphäre ist auch in der Reportatio des Adam Wodeham erhalten: R. Wood, Introduction, Adam de Wodeham, Lectura secunda, St. Bonaventure 1990, I p.9^{*} sq.

²⁷ de caelo I, 23 (116): si materia sit sufficienter disposita ad recipiendum formam Brunelli, – ausgerechnet die Form des Esels wird als Beispiel genannt! So wird auch der Vulgärplatonismus karikiert mit der These, Met.VII, 9 (46vb): et sic ponebant ideam asininam respectu asinorum; eine Bemerkung zur Bedeutung der Metapher in de supp.III (Reina 201): aliquando hominem dicimus esse asinum, si ipse est rudis, quia asinus videtur animal rude. Allerdings ist der Esel Brunelli verbreiteter als U.Eco unterstellt: Il nome della rosa, Milano 1980 p.32; cf. Petrus Hispanus, Tract.XII, 15 (de Rijk 219). Erwähnt sei auch der Schlußsatz aus Praed., q., q.3 (Schneider 29): Et in hoc paucio, quod potui dicere, gavisus sum satis; Phys.VII, 3 (105rb): Et gaudeo, gavisus sum, quod illa mihi apparuerunt, quorum tamen subtilioribus et sapientioribus correctionem relinquo; Soph.I concl.10 (Scott 31): Et gaudeo haec intellexisse.

²⁸ Met.II, 2 (9vb).

debant: nescimus, deus potest omnia facere et quod impossibilia deum posse facere credendum est.²⁹

Auch zur Frage der Relevanz des Habitus erwähnt Buridan die Meinung von populares rusticos, die er dazu befragt hatte.³⁰ Er berichtet von persönlichen Begegnungen.³¹

Buridan benutzt gern originelle Beispiele. Die stärkere Berücksichtigung von Beispielen, die nicht einfach die eingefahrenen Schulbeispiele sind, zeigt ihn ja gerade als einen Lehrer, und nicht bloß als Schulmeister. In der Frage der Identität in der Zeit erwähnt er die Seine: *secana dicitur idem fluvius a mille annis citra*.³² Bei der Frage, ob die Zeit durch die Bewegung definiert sei:

Notandum est quod omnes concedunt tempus esse quo numeramus temporalia quantum ad suas durationes ut quanta est vita naturalis hominis dicimus septuaginta annorum, et quanta canis decem annorum, et quanta via est de Parisius ad Aninionem dicimus duodecim dierum . . .³³

Er wählt des öfteren als Beispiele ganz konkrete Dinge seiner Umgebung, die nicht so leicht seitens der Abschreiber durch andere Beispiele ersetzt werden können: die Türme von Notre Dame – *turres beatae Mariae*³⁴ – oder den Vorort St.Denis: . . . *ubi est villa sancti Dionysii, dicemus quod ad duas leucas prope*

²⁹ Met.II, 2 (9vb); eine geringfügig andere Variante in Eth.VI, 11 (127vb); weitere Beispiele bei B. Michael, Joh.Buridan, I p.86. – Ohne Befragungsschilderung, aber mit Berufung auf den unverbildeten Laien sagt Ockham einmal, ord.I d.30 q.1 (OTH IV p.310): *Unde laici et inexercitati parum vel nihil intelligunt de talibus relationibus, et tamen ita prompte et indubitanter dicunt duos albos esse similes sicut dicunt eos esse albos*.

³⁰ Eth.I, 10 (10va–vb).

³¹ *de sensu*, q.3 (30ra): *Vidi Britonem quemdam scholarem qui erat a nativitate caecus, et tamen valde bene et discrete disputabat de logicalibus et naturalibus; et scio quod ipse ivit ad curiam Romanam, quia tunc ego eram ibi, tempore Johannis papae, et propter suam pulchram disputationem coram cardinalibus impetravit vitam suam super unam abbatiam; Buridan erwähnt etwa auch, daß er selbst den Blitz in die Kapelle des Kollegs, zu dem er gehört habe (Collège du Cardinal Lemoine), habe einschlagen sehen (Meteor.III, 2; cit. ap. E. Faral, Jean Buridan, p.468 q.)*.

³² Phys.I, 10 (13vb); III, 4 (45va); Met.VII, 12 (48va); bei der Kategorie des "Wo" erwähnt er die Straße, in der sich die Fakultät der Artes in Paris befindet: *via Straminum: Praed.*, q.18 (Schneider 148). – Die Seine erwähnt auch Thomas von Aquin einmal: *de spir. creat.* 9 ad 10.

³³ Phys.IV, 12 (78va); cf. IV, 14 (80vb): . . . *verbi gratia cum viderimus quod ambulatio de Parisius ad Romam perficitur in viginti diebus supposito quod fuerit regularis et sciverimus quod in prima die pertransivimus decem leucas . . . ; Praed.*, q.18 (Schneider 148).

³⁴ Phys.IV, 3 (69ra. 69rb. 69vb); IV, 9 (75ra); VIII, 5 (114ra).

Parisius versus septemtrionem.³⁵ Er gibt aktuelle Preisunterschiede in der Residenzstadt Paris zu seiner Heimatprovinz Arras an,³⁶ erwähnt die Einrichtung des Dorfesels³⁷ und vergleicht den rex francorum mit einem Armen, um vorzuführen, wie nach Seneca die Tugend den König nicht in sich besser macht als den ebenfalls tugendhaften Bettler, sondern nur zu einem besseren König.³⁸ Um für die Behauptung, daß auch ex indefinitis, wenn ein Subjekt- oder Prädikat-Terminus distribuiert ist, ein gültiger Syllogismus gebaut werden kann, eine Veranschaulichung zu geben, nennt Buridan als Beispiel: 'homo est videns omnem asinum; bestia pape est asinus; igitur homo est videns bestiam pape'.³⁹ Hierher gehört auch, daß Buridan anscheinend weit häufiger als dies sonst in scholastischen Texten üblich ist, den Grad der Schwierigkeit der jeweiligen quaestio am Beginn ihrer Beantwortung einschätzt. Bei der Frage, ob es ein aktual Unendliches gibt, sagt er: ista quaestio est mihi difficilis.⁴⁰ Auch bei der Frage, ob die Glückseligkeit im Habitus der Tugend oder in einer Tätigkeit liege, vermerkt Buridan nicht bloß eine objektive Schwierigkeit, sondern eine *subjektive* Unzufriedenheit:

Haec enim quaestio propter praedictorum controversiam doctorum excellentissimorum videtur mihi valde difficilis, in tantum quod ego fateor me non posse satisfacere mihi ipsi, tamen oportet aliquid dicere. Sed tamen nihil hic de illa vera beatitudine dicemus, qua in patria sancti fruuntur, sed de illa sola huius vitae, de qua philosophi humana ratione locuti sunt.⁴¹

³⁵ Phys.IV, 3 (69va); Praed., q.18 (Schneider 147).

³⁶ Eth.IV, 6 (76ra): . . . si autem dolium Parisius valent decem et attrebatu viginti.

³⁷ de diff. univ. ad ind., p.2, q.1, c.3 (Szyller 165): Et est simile de asino communi in aliquibus villis de partibus nostris; ille asinus est indifferenter omnium hominum unius villae ad portandum blada sua ad molendinum . . .

³⁸ Eth.I, 16 (16rb).

³⁹ Periherm.I q.6 (Van der Lecq 31); zur Stützung der These, daß die Akzidentien beträchtlich zur Wesenserkenntnis beitragen: Qu. in de an.(tert.lect.) I, 6 (Patar 787): Et hoc omnes experimur, nam per colores, sapes et figuras, tu scis hoc esse pomum et illud pirum; similiter per pelles et figuras scis hoc esse amasiam meam, cuius accidentia, puta superficies, et quaedam alia sunt ita.

⁴⁰ Phys.III, 16 (Thijssen 25; ed.1509 f. 58vb: mihi valde); III, 19 (64vb); IV, 6 (72rb): ista quaestio reputata fuit difficillima et credo quod hoc fuit propter non distinguere aequivocationem huius termini locus; VII, 1 (103vb); Met.VII, 20 (54ra): ista quaestio [scil.: utrum possibile est aliquam rem cognoscere singulariter sine eius sensatione] est multum difficilis et foret parum usitata; Met.IV, 2 (13va); VI, 1 (33va); facile: Met.I, 3 (4va); IV, 4 (15va); IV, 5 (16ra); Quaestiones longae in De anima II, 9 (Pattin p.251 sq.) etc. – Zur häufigen Du-Anrede des gedanklichen Partners: R. Paqué, Nominalistenstatut, p.104.

⁴¹ Eth.I, 10 (10rb); cf. I, 18. Thomas vermerkt ebenfalls die denkerische Beengung des Aristoteles, welche aber gerade eine mögliche Konkurrenz zur Theologie ausschließt, in Eth.I, 9 (113): Loquitur enim in hoc libro Philosophus

Abschließend sei hier auch die allerdings nicht für Buridan allein charakteristische Gepflogenheit erwähnt, am Ende einer quaestio noch eine Frage anzuschneiden, sie dann aber den diligentes inquisitores⁴² zu überlassen. Die Pflicht des Magisters, Fragen zu determinieren, wird von Buridan gewiß in unzähligen Fällen erfüllt, aber nicht so rigoros verstanden, daß nicht manchmal ein sich vielleicht blind und automatisiert ausnehmender Entscheidungsdrang eingeschränkt würde: *si autem in homine sint plures formae substantiales vel unica diversas habens potentias, tamen nihil intendimus ad praesens.*⁴³ Auch bei Buridan findet sich die in seiner Zeit nicht seltene Begründung: *Si ergo non determinationis, sed exercitii gratia volumus ponere exemplares conclusiones.*⁴⁴ Daher begnügt sich Buridan in einigen wenigen Fällen damit, Thesen nur zu zitieren: *plurimi doctores praecipue de ista quaestione <scil.: utrum amor et delectatio sint idem realiter> diversificantur in suis opinionibus, quorum sufficeret mihi sententias recitare;*⁴⁵ zur Frage: *utrum est aliquod corpus sensibile actu infinitum,*⁴⁶ sagt Buridan: *Istam quaestionem intendo nunc tractare textualiter solum, scilicet narrando quid de hoc dicit Aristoteles et narrando rationes eius ut appareat quantum valent;*⁴⁷

de felicitate, qualis in hac vita potest haberi. Nam felicitas alterius vitae omnem investigationem rationem excedit; cf. I, 15 (180); IX, 11 (1912). Während Bonaventura Aristoteles dafür entschuldigt, daß er sich nicht auf die post-mortale Glückseligkeit eingelassen habe – *Hexaem.* VII, 2 (op.V, 365b) –, ist Duns Scotus über die Absicht des Aristoteles nicht ganz entschieden: *ord. prol.* 1 n.14 (ed. Vat. I p.10).

⁴² e.g. *Periherm.* II q.2 (Van der Lecq 63); *Eth.* VII, 20 (154va): *Et eadem solutiones dari possunt ad omnes sequentes obiectiones, quarum explicationes sufficit relinquere studiosis;* VII, 24 (160 ra): *Et haec ad praesens sufficiant de ista materia; scripsi enim ea ut amplius diligentes inquirant.*

⁴³ *Eth.* V, 19 (107va); VI, 3 (118vb); zur Sachfrage: *de an.* II, 5 (Patar 261 sqq.); VII, 28 (164rb): *Sic ergo ex dictis non est mihi manifestum quid ad praesentem quaestionem debeat responderi; tamen illi parti consentio quae ponit operationem esse finem delectationis.*

⁴⁴ *Eth.* VII, 30 (167ra); *Phys.* IV, 10 (77va): *haec octava conclusio et eius rationes positae sunt ex suppositione quod non est vera opinione Avempeche posita prius, quam tamen nescirem improbare et cui magis consentio quam opinioni oppositae; zu diesem Denker Phys.* IV, 9 (76rb): *... nisi ad recurrendo ad opinionem Avempachae subtilissimi philosophi in omnibus in quibus Commentator recitat eum. Auch Buridan kannte also offenkundig dessen Schriften selbst nicht; cf. Gilson, History, p.641 n.14: "His noetic seems to have been known to scholastics chiefly through Averroes."*

⁴⁵ *Eth.* VII, 29 (165va); *de diff. univ. ad ind.*, p.2 q.1, c.3 (Szyller 162); *de rel.* VI, 12 (f.199v): *Et si Sortes non est formaliter nec esse potest propter ipsum esse absolutum, hoc magis de deo videtur esse dicendum. Et de hoc nihil dico nisi recitando quod puto fuisse de intentione Aristotelis.*

⁴⁶ *Phys.* III, 14 (Thijssen 3; ed. 1509 f.55vb)

⁴⁷ *Phys.* III, 14 (Thijssen 5; ed. 1509 f.56ra); VIII, 9 (118ra); *Eth.* I, 10 (10rb): *hanc autem opinionem Senecae sic narraui et declaravi non quia ex toto sibi*

Es gibt also verschiedene Weisen, auf eine Distanz zum Gesagten/Geschriebenen eigens aufmerksam zu machen: das "narrando" zeigt, wenn es eine Quaestio insgesamt bestimmt, das bloße Referat an,⁴⁸ das "disputative" hingegen ein Argumentieren ohne Entscheidung in der Sache. Gleichwohl darf man hinsichtlich der Verwendung solcher Kennzeichnungsformeln einen sachlichen Unterschied zum Aussagesinn nicht übersehen: Es gibt zum einen die offenkundig vorbehaltliche Beantwortung einer Sachfrage. Es gibt zum anderen die nachträgliche Einschränkung, die, wenn sie aus Gründen der Selbstrechtfertigung geschieht, zumindest den Verdacht mangelnder Wahrhaftigkeit auf sich zieht – wie schwer er auch im einzelnen entscheidbar sein mag.⁴⁹

assentiam, sed quia mihi videtur probabilis; Phys.III, 14 (56va): Sed salvo meliori iudicio, quamvis istae rationes sunt subtiles, tamen non apparet mihi quod sunt demonstrativae; Thijssen hat sich in seiner Ausgabe für salvo nobiliori iudicio (p.7) entschieden, mir scheint jedoch der Formelcharakter gewahrt bleiben zu müssen; weitere Belege zur Formel salva meliori iudicio in meinem Aufsatz, Realität und Differenz, n.75–76. Der übliche Vorbehalt "sine assertione temeraria et praeiudicio melioris sententiae" erklärt sich wohl aus dem Häresiebegriff, der erstens durch objektive Falschheit in bestimmten Zusammenhängen und zweitens durch die Hartnäckigkeit der Behauptung definiert ist: cf. Thomas von Aquin, sum.theol.I, 32, 4; II–II, 5, 3; was im Verständnis der damaligen Kanonistik "hartnäckig" hieß: W. Trusen, Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen, Paderborn 1988, p.37; 79; bei Buridan, Soph.III notab.2 (Scott 52); weitere Belege bei H. Deku, Toleranz, in: Wahrheit, p.125 n.54; Albertus Magnus, Phys.II, 2, 2 (ed. Col. IV.1 p.101 l.18); de IV coaequ., q.72 a.1 (ed. Borgnet XXXIV, 735b); ganz besonders auffallend in Alberts Texten zur Eucharistielehre: Sent.IV d.11–12 (ed. Borgnet XXIX, 258a; 266b; 269b; 274b; 279a; 281b; 282a; 313a; 313b; 322b; 329b); Robert Kilwardby, De natura relationis, cap.18 (Schmücker 27); Siger von Brabant, de aeternitate mundi, IV (Bazán 132); zu den "formules de réserve" bei Siger: Duin J.J., La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant, Louvain 1954, pp.397–400; bei Ferrandus Hispanus: A. Zimmermann, Ein Averroist, p.152; Dietrich von Freiberg, de subst. spir.24, 10 (II p.324): ... praeiudicio sententiae melioris, cui nec hic nec alibi, ubi aliquid scripsi, non intendo pertinaciter praeiudicare; de dot.14, 4 (II p.279); Johannes von Jandun, Phys.I, 1 (2va); Crathorn, Sent., q.20 (Hoffmann 510); Adam Wodeham, Lect.sec.I d.24 q.2 § 13 (Wood III p.378); Gregor von Rimini, Lect.I d.7 q.1 (II p.16); nur eine einzige Stelle bei Thomas, de regim. iud., prol., (opusc. philos. nr.726); die Lehre über die Himmelsbeseelung bestimmt Thomas so: non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet sive sic sive aliter dicatur. Auch der Enzyklopädist Heinrich von Bate hält sich mit ausdrücklichen Zustimmungen bei kontroversen Themen zurück. C. Steel nennt dies in seiner Einleitung einen "prudent and vague approach": speculum div., (1990) Introd., p.XV.; zum Assertionsvorbehalt als Rechtfertigung, Ockham, c.Ioan.4 (op.pol.III p.43).

⁴⁸ Ockham, ord.I d.47 q.un. (OTh IV p.684).

⁴⁹ M. Grabmann, Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkomentaren [1931], in: Ges. Akademieabhandlungen, Paderborn 1979, 607–687, hier [1931] p.15 sq. (GAA I p.621 sq.): "Daß es sich hier in der Regel nur um nicht ernst gemeinte Formeln handelt, läßt sich daraus ersehen, daß

H. Blumenberg hat über solche Verfahren in der geistigen Situation des 14. Jahrhunderts geurteilt: "Die Fähigkeit und Bereitschaft der Spätscholastiker, eine sanktionierte Doxa offenzulassen, ihrer Entschiedenheit zu entheben und neuer Prüfung und Entscheidung anheimzustellen, ist vielleicht ihre stärkste geistige Leistung; so wenn Buridan die aristotelische These von der instantanen Lichtausbreitung als nicht mehr stichhaltig erscheint, ohne daß er bereits eine neue Aussage an ihre Stelle setzen kann."⁵⁰

All dies sind gewiß Beschreibungen, die Buridans denkerischen, literarischen und pädagogischen Stil betreffen. Sie werden sich wohl in der eingeschlagenen Richtung ergänzen und vertiefen lassen, wenn in größerem Umfang Texte Buridans zugänglich gemacht sind. Wir haben uns daher auch noch solchen Charakterisierungen zuzuwenden, die ausschließlich der Form seines Denkens entnommen sind.

Dies soll in drei Schritten geschehen: Nach einigen kurzen Vorbemerkungen zur Frage inhaltlich angebbarer Interessenschwerpunkte, wird die Form seines Denkens dort zu analysieren versucht, wo die philosophischen und theologischen Konzepte im 13. und 14. Jahrhundert in besonders faßbarer Weise ihre Konturen gewonnen haben: Im Verhältnis nämlich zu Aristoteles. Dieses Thema wiederum wird in zwei Schritten angegangen. Zunächst unter der Perspektive: Die Stellung des Aristoteles im Denken Buridans, sodann: Buridan im Zusammenhang der scholastischen Formen von Kommentaren.

solche Autoren die averroistischen Theorien mit größtem Eifer und mit einem reichem Aufgebote von rationes, von Beweisgründen darlegen . . ." Autrecourts bekannten Äußerungen gegenüber zeigt D. Perler große Skepsis: Briefe, Einleitung, p.XLIII sq.

⁵⁰ Die Vorbereitung der Neuzeit, p.92. Wenn Buridan etwa – in *de caelo* I, 22 (Moody p.99) – fragt, ob Gott die Himmelsschale hätte schneller sich bewegen lassen können als sie es faktisch tut, erwägt er die präsumptive Antwort des Aristoteles, die allerdings gegen "das nominalistische Prinzip des unübersteigbaren Komparativs" (Blumenberg, Legitimität p.168 n.101) steht. Ebenda notiert Blumenberg: "Die Unterscheidung zwischen dem, was Aristoteles gesagt hätte, und dem, was er hätte 'sagen müssen', ist für die bewußte Distanz des Nominalismus zur antiken Rezeption aufschlußreich." – Ein Beispiel aus einem anderen Feld, *Phys.*VIII, 3 (111vb): *Ad aliam diceret Aristoteles, ut credo, quod est idem intellectus in numero omnium hominum, sicut posuit Commentator, vel quod intellectus humani sunt corruptibiles, sicut posuit Alexander; das was Alexander von Aphrodisias auf die Argumente des Averroes gesagt haben würde: qu. de an.*III q.3 (Pluta p.83); cf. Crathorn, *Sent.*, q.2 (Hoffmann 204): *Potuit autem Philosophus dedisse talem divisionem, quae fuisset melior et magis propria quam sua.*

Wenn man nun versuchen sollte, das Spezifische an der Philosophie Buridans durch die Beschreibung seiner Interessenschwerpunkte zu erläutern, dann würde dies zwar mit Schwierigkeiten verbunden sein, diese Schwierigkeiten sind jedoch keine beliebigen zu überwindenden Hindernisse, sondern vielmehr für die Sache selbst aufschlußreich. Wiederum gilt es nämlich, Buridan aus einem Kontext herauszuheben, der von sich her eine forcierte Profilierung strukturell erschwert. Das scholastische Denken ist nämlich seiner Verfaßtheit nach ein enzyklopädisches Denken. Dies ergibt sich aus seiner durchgängigen Orientierung an Textbüchern und deren Typus. Das Denken des Aristoteles gilt seit je her als ein das gesamte Wissen seiner Zeit aufnehmendes Philosophieren (mit den stets naheliegenden Vergleichen zu Albertus Magnus, Leibniz und Hegel). Das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus ist seiner Anlage nach bekanntlich der von vielen anderen in seiner Zeit erfolgreichste Versuch, die theologische Überlieferung der Kirchenväter zu systematisieren. Das Ganze der theologischen Thematik wird dort in einen systematischen Zusammenhang gebracht.

Wenn man dagegen einwendet, daß das Interesse an einer solchen theologischen "Enzyklopädie" diesen vielfältigen Unternehmen doch vorhergehen müsse, dann ist dem ohne Einschränkung zuzustimmen. Nichtsdestoweniger scheint aber die Institution der Sentenzenlesung das im 12. Jahrhundert wirksame Motiv der enzyklopädischen Orientierung tradierbar gemacht zu haben. Die kirchlichen Behörden haben denn auch in der Mitte des 14. Jahrhunderts Anlaß gesehen, die starke Konzentration auf bestimmte Fragen in den Sentenzenlesungen – insbesondere auf theologie-ferne Fragen der Logik und Naturphilosophie – zu monieren.⁵¹ Für die Orientierung des Interesses bei den Aristoteles-Kommentaren gilt Analoges. Auch hier hat wohl die Verpflichtung auf eine Vielzahl der aristotelischen Pragmatien die enzyklopädische Ausrichtung über den Ausbildungsgang konservieren helfen. Gewiß ist diesem Ideal in sehr verschiedener Weise entsprochen worden. Buridans Werkverzeichnis gibt aber unmittelbar zu erkennen, daß er ein universeller Kopf war, der nur mit sehr wenigen sinnvoll verglichen werden kann. Er ist somit nicht durch ein ganz spezifisches Interesse an Logik oder Naturphilosophie, an Metaphysik oder Ethik zu charakterisieren, aber auch nicht nur durch das damit unterstellte enzyklopädische Interesse, sondern nur durch die bemerkenswerte Weise, wie er

⁵¹ cf. cap. 16, n.30.

diesem gemein-scholastischen Ideal entsprochen hat.

Damit scheint nur ein letzter Gesichtspunkt noch offen zu sein. Gibt es für Buridan eine interne Rangordnung des Wissens? Diese Frage kann, ohne auf das Kapitel über Metaphysik vorgreifen zu wollen, positiv beantwortet werden. Die Metaphysik ist auch bei Buridan diejenige Disziplin, welche im *Wissenscharakter* aller übrigen Disziplinen vorausgesetzt ist. Das Mittelalter kennt nun aber ebenso wie das antike Denken auch einen anderen Gesichtspunkt der Rangordnung. Es war stets durchzogen von der Konfliktfrage, ob das Wissen als solches gut ist oder ob es theologische oder anthropologische Kriterien gibt, die aus der gewaltigen Fülle des Wissens das für den Menschen eigentlich Wissenswerte kristallisieren. Für die zweite Position stehen – neben vielen anderen – etwa Bernhard von Clairvaux oder Bonaventura. Für die erste lassen sich Hugo von St. Viktor⁵² oder auch Albertus Magnus anführen, der gegen die Akzidensthese des Wissens sagt, Wissen sei vielmehr die Vollendung der Seele.⁵³ Buridan schließt sich ohne Einschränkung dieser Einschätzung des Wissens an. Er tut dies sowohl theoretisch als auch im faktischen Vollzug. Sein Werk gehört zu den bedeutendsten Beispielen für den enzyklopädischen Charakter der scholastischen Wissensform. Allerdings wirkt seine theoretische Begründung ziemlich äußerlich, so daß man zu sagen berechtigt ist, seine Einordnung in die eher aristotelisierende Einstellung sei ausschließlich eine Sache des Vollzuges. Er sagt nämlich: *omnis notitia est bona. Probatur: omne ens est bonum, igitur omnis notitia est bona.*⁵⁴ Immerhin kann hier nochmals an die sogar natürliche Hinordnung des Intellektes auf die Wahrheit erinnert werden, auf die Buridan so häufig und nachdrücklich zurückgekommen war.⁵⁵

2. Buridans Verhältnis zu Aristoteles

a) Zum mittelalterlichen Begriff der Autorität

Wie sich immer wieder zeigen wird, hat Buridan ein sehr freies Verhältnis zu Aristoteles. Der Philosoph ist ihm zwar der Fixpunkt unablässiger Orientierung, er ist aber kein Orakel der Wahrheit.

⁵² Erud. didasc. VI, 3 (PL 176, 800 sq.): *omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia jucunda non est.*

⁵³ s. De div. nom. I n. 13 (ed. Col. 37 p. 7, 5 sq.).

⁵⁴ de an. I, 2 (Patar 174); de an. I, 2 (ed. Lokert f. 2ra = Patar 502): ... sed hoc non obstat quin scientia sit bona, quia ipsa est una res.

⁵⁵ cf. supra p. 19 sq.

Aristoteles steht dabei als einzelner Autor ganz für sich, und dabei müssen gelegentlich seine Grenzen oder sogar auch sein Irrtum zur Sprache kommen. Er wird dabei nicht gegen irgendeine Partei in Schutz genommen. Dies markiert einen deutlichen Unterschied etwa zu Thomas, der Aristoteles vor dem „philosophiae peripateticae depravator“⁵⁶ Averroes so weit wie irgend möglich zu bewahren strebt, oder auch zu Ockham, der Aristoteles, wie weiter unten gezeigt werden soll, gegen ein platonisch-theologisches Verständnis verteidigt. Es muß also für dieses Problem noch ein weiterer Kreis gezogen werden. Die durchweg so genannte „Autorität des Aristoteles“ in der Scholastik bedarf einiger Korrekturen, um Buridan sachgemäß zu situieren. Jene Redeweise ist nämlich nicht bloß hinsichtlich des Untersuchungsfeldes „Scholastik“ zu undifferenziert, sie suggeriert auch allenfalls marginale Unterschiede zur modernen Diskussion um das Phänomen der Autorität.⁵⁷

Erstens: Autorität ist im mittelalterlichen Verständnis nicht vorwiegend oder gar ausschließlich etwas, das Anerkennung bloß fordert oder beansprucht, sondern etwas, dem die Anerkennung schon zukommt. Die Unterscheidung von auctoritas und ratio fällt nicht zusammen mit der von Macht und Wahrheit. Sie ist selbst Gegenstand einer Wahrheitsunterstellung.⁵⁸ Dies geht so weit, daß Scotus einem Satz aus dem *Liber de causis*, der ihm offenkundig falsch erscheint, den „Autoritäts“-Charakter einfach aberkennt: auctoritas illa non est habenda sicut auctoritas, quia tradita est

⁵⁶ de unit. intell., c.3 (Spiazzi nr.214; ed. Leon. XLIII p.302 l.156).

⁵⁷ etwa: K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, pp.64–77; demgegenüber untersuchen es die bekannten Arbeiten von B. de Jouvenel, H. Arendt und Th. Eschenburg im politischen Kontext.

⁵⁸ Albertus Magnus, Sent.III d. 23 a. 19, 4 (ed. Borgnet XXVIII, 400a): A ratione deberet melius trahere firmitatem, quia ratio est prior auctoritate, tempore et natura. Unde Joannes Episcopus diffinit auctoritatem dicens: 'Nihil aliud est auctoritas nisi rationis reperta veritas', et ad posteritatis utilitatem scripto commendata; s.div.nom.I n.12 (ed. Col. 37, 1 p.6 b); Duns Scotus, qdl.VII n.38 (ed. Vivès XXV, 313 b sq.: nulli auctori imponenda est sententia falsa vel multum absurda, nisi habeatur expresse ex dictis eius . . .; Petrus Aureoli, qdl.XVI (153 b BC): Sed absurdum et frivolum est dicere, quod tam praeclari philosophi, qui sic naturas rerum diligenter exquisierunt, aut falsum dixerint aut improprie locuti fuerint in hac materia; eine dieser ganz ähnliche Formulierung findet sich bei Scotus referiert, ord.II d.1 q.3 n.114 (ed. Vat. VII p.57): non videtur probabile quod tam praeclari philosophi, et tam diligenter veritatem inquirentes et tam perspicaciter rationes terminorum concipientes, non viderunt contradictionem inclusam si fuisset inclusa in terminis; Scotus läßt es aber nicht gelten: n.152 (p.76). Es soll aber auch nicht Aureolis Spott über die Unselbstständigkeit übergangen werden, welche die Autoritäten nur nachbetet, Sent.II d.14, 2, 1 (Rom 1605, 434 F): . . . factum facere est magnum nihil.

secundum radicem erroneam.⁵⁹ Dasselbe hat aber auch Thomas von Aquin getan mit Bezug auf das Werk *De spiritu et anima*, das Albertus Magnus noch für ein Werk des Augustinus gehalten hat: liber ille auctoritatem non habet; unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur qua dicitur.⁶⁰

Die gemeinsame Wahrheitsorientierung schließt keineswegs die methodische Trennung⁶¹ oder gar Entgegensetzung aus.⁶² Die Wahrheitsunterstellung der Autorität gegenüber macht den Streit um diese Autoritäten überhaupt erst unumgänglich. Eine Berufung auf eine Autorität steht zumeist in Konkurrenz zu anderen. Diese Konkurrenz macht aber eine Klärung unabdingbar. Gewiß kann diese Berufung ganz verschiedene Formen annehmen, von der schieren Inanspruchnahme bis zur eindringlichen Analyse des Textes. Die Interpretationsbedürftigkeit von Texten, die wieder und wieder unterstrichen wird,⁶³ begründet zum einen ein sehr

⁵⁹ ord.II d.2 n.185 (ed. Vat. VII p.238); cf. Thomas von Aquin, Sent.II d.18, 2, 2 ad 1.

⁶⁰ sum.theol.I, 77, 8 ad 1; de an.12 ad 1: liber iste de Spiritu et Anima non est Augustini, sed dicitur cuiusdam Cisterciensis fuisse; (der Text wird heute Alcher von Clairvaux zugeschrieben: Ét.Gilson, History, p.169); aber selbst zum *Liber de causis*: Sent.II d.18, 2, 2 ad 1. – Albertus Magnus, Sent.II d.1 a.4 (ed. Borgnet XXVII, 14b): si objicitur de Platone in libro Fontis vitae, respondeo quod apud me non habent auctoritatem aliquam libri illi: quia non procedunt ex propriis disciplinae sive scientiae naturalis. Man beachte das *apud me* und die Art der Begründung!

⁶¹ Bonaventura, Sent.I d.2 div.text.; (I, 50 b): ordo scribendi [de Trinitate] est, primo per auctoritates ostendere veritatem, deinde per rationes congruas similitudines; cf. Thomas' Einleitungskapitel zu seiner *Summa contra Gentiles*; in de trin., prol. n.5 (Decker 47); Boethius von Dacien, de aeternitate mundi, CPhDMA VI 2 p.358; Dietrich, de acc.1, 2 (III p.55); Dietrich von Freiberg, de anim. caeli.1, 1 (III p.13); Duns Scotus, ord.II d.1 q.4–5 n.216 (ed. Vat. VII p.109); Ockham, qdl.3, 4 (OTh IX p.215); Buridan, Phys.I, 9 (12va).

⁶² Besonders etwa bei Roger Bacon, op.maj.I, 1 sqq. (Bridges I, 1 sqq.); im cap.2 (p.5 sq.) wird aus den Quaestiones naturales des Adelard von Bath zitiert: Quid est aliud auctoritas huiusmodi capistrum? Ut bruta quippe animalia capistro ducuntur, nec cui nec quo ducantur discernunt, si nos paucos bestiali crudelitate captos ligatosque auctoritas ipsa in periculum ducit; Durandus, Sent.I, prol.: Et parvipendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem elucescit contraria veritas.

⁶³ Robert Kilwardby, Sent.I q.5 (Schneider 16); Dietrich von Freiberg, de acc.23, 7 (III p.87): Exponenda est igitur inducta auctoritas . . .; Duns Scotus, ord.I d.27 n.82 (ed. Vat. VI p.96): . . . patet quod illa auctoritas indiget expositione; d.26 n.94 (p.49): auctoritates de quarta via possunt aliquid exponi, sicut communiter auctoritates trahuntur ad unum sensum vel alterum; Lect.I d.17 n.94 (ed. Vat. XVII p.210): Et sic exponendae sunt aliae auctoritates quae sonant hoc quod praedicta auctoritas; Ockham, Expos.Phys., prol. § 4 (OPh IV, 12): Unde breviter omnes auctoritates dicentes talem scientiam esse de talibus vel talibus rebus, debent sic glossari . . .; Buridan, Phys.I, 9 (12vb): illa auctoritas Commentatoris neganda est omnino ad illum sensum ad quem posuit eam; ähnlich Phys.VIII, 11 (120ra); etc.

viel freieres Verhältnis zu einem Text als es eines nach dem Aufkommen der kritischen Philologie sein kann. Diese "Freiheit" kann bis zur bewußten Gewaltsamkeit gegen den unmittelbaren Sinn des Textes gehen.⁶⁴ Es wäre völlig verfehlt, den modernen Status von Texten auf das Mittelalter zu projizieren mit der Ergänzung, solches sei in der Scholastik von autoritativer Geltung gewesen. Es begründet zum anderen aber auch eine unterschiedlich starke, aber vielfach ausweisbare Relativierung der Autorität. Hegels Wort von den Gründen, die eine wächserne Nase seien,⁶⁵ begegnet auch bereits bei Alanus ab Insulis, dort aber gerade mit Bezug auf die Autorität: *auctoritas cereum habet nasum, idest in diversum potest flecti sensum*.⁶⁶

Zweitens: Worauf hiermit schon gedeutet wurde, muß auch ausdrücklich gesagt werden: Autorität kann sowohl eine Person wie einen Text meinen. Insgesamt aber ist der personale Sinn von Autorität in der Scholastik weniger signifikant – ohne ihn selbstverständlich leugnen zu wollen.⁶⁷ Man bedenke etwa, daß Albertus Magnus seine Lehre in dem Moment ändert, als feststeht, daß eine bestimmte Doktrin über die *primi motus* nicht von

⁶⁴ Albertus Magnus, Sent.III d.15 a.10 (Borgnet XXVIII, 287a): *Dicendum quod quidam dicunt Hilarium haec verba retractasse: et haec est meo iudicio convenientior solutio. Sed quia librum retractionis eius non vidimus, ideo oportet vim facere in verbis eius; Adam Wodeham, Lect.sec.I d.1 q.5 § 9 (Wood I p.285 sq.): Et tunc potest glossari, sive veraciter sive violenter non curo; Buridan, de diff. univ. ad ind., p.2, q.1 c.2 (Szyller 161): Si tamen aliquis non velit omnino negare dictum Lincolnensis, potest verba eius violenter exponere dicens ... Solches wirft vielleicht auch ein anderes Licht auf die Intentionen, Voraussetzungen und Resultate der "bereits sprichwörtlich gewordenen Gewaltsamkeit und Einseitigkeit des Heideggerschen Auslegungsverfahrens", wie es Heidegger selbst einmal nennt: Einführung in die Metaphysik, GA XL p.184.*

⁶⁵ Gesch. d. Philos., XVIII p.469 (Glockner).

⁶⁶ De fide cath.I, 30 (PL 210, 333 A).

⁶⁷ Duns Scotus, ox.IV d.12 q.1 n.7 (ed. Vivès XVII, 535 b): *non enim est [Simplicius] tantae auctoritatis, quod propter dictum eius debeat concedi oppositum eius, quod ratio concludit. Rep.Par.IV d.49 q.2 n.11 (ed. Vivès XXIV, 625 b): si non sufficit auctoritas Hugonis, est alia probatio talis ...; Olivi, qu. in Sent.II q.16 (Jansen 342): Christiano viro sola scriptura sacra et fides catholica debet esse in robur et culmen auctoritatis; et ideo posito quod omnes pagani falso dicti philosophi contrarium senserint aut aliqui eorum, non est mihi cura ...; Buridan, Isag., q.10 (Tatarzynski 165): oppositum arguitur auctoritate Porphyrii, qui numquam posuisset talem ordinationem, si credidisset eam esse disconvenientem; Gregor von Rimini, Lect.I d.42–44 q.1 a.2 (III p.374): maioris auctoritatis doctores; p.172: de aliis vero philosophis antiquis vel modernis [außer Aristoteles und Averroes] non esset multum curandum, cum eorum non sit multum celebris auctoritas; Eth.I, 7 (7va): propter inexperience actuum humanae vitae non sunt evidentia iuvenibus huius scientiae principia, sed forte credita solum et accepta auctoritate doctorum; cf. zur Funktion der auctoritas die (wie immer) ausführlichen Einlassungen bei Heinrich von Gent, Sum.9, 1–3; 10, 1–3; 16, 8; Gregor von Rimini, Sent.I prol. q.2 (I, 76 sqq.).*

Augustinus, sondern nur von Lombardus stammt.⁶⁸ Hierher gehört auch Roger Bacons berühmt gewordene Klage über die Autorität des Albertus Magnus.⁶⁹ In einem berühmt gewordenen Text des Albertus Magnus wird die Glaubwürdigkeit (*credendum*) einzelner Personen nicht zufällig mit deren Kompetenz in der Sache verknüpft. Insofern es sich stets um eine je bestimmte Sache handelt, kann es auch immer nur eine spezifische Kompetenz sein:

Unde sciendum, quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus plus quam philosophis credendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus ego crederem Galeno vel Hippocrati; et si de natura rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis.⁷⁰

Dieser personale Sinn von *auctoritas* ist durchaus auch bei inhaltlichen Diskussionen von Belang: Wenn etwa bei bestimmten Behauptungen gesagt wird, sie könnten keine Widersprüche enthalten, weil sie andernfalls die berühmten Philosophen entdeckt hätten. Scotus referiert ein solches Argument,⁷¹ hält ihm aber entgegen, daß die Philosophen viele verdeckte Widersprüche zugestanden hätten und nennt den für ihn wichtigsten: Die Lehre, es gäbe innerhalb des Seienden Kontingenz, die erste Ursache würde aber gleichwohl auf notwendige Weise verursachen (auf dieselbe Weise also, wie es selbst ist).⁷² Die Scotus-Ausgabe bietet dazu keine Quellenangabe, man könnte aber durchaus an Thomas von Aquin denken.⁷³

⁶⁸ J.A. Weisheipl, *Friar Thomas Aquinas*, p.73 sq.

⁶⁹ *Opus tertium*, ed. J.S. Brewer, London 1859: ... pro auctore allegatur compositor eius. Nam sicut Aristoteles, Avicenna, Averroes allegantur in scolis, sic et ipse; et adhuc vivit, et habuit in vita sua auctoritatem, quam numquam homo habuit in doctrina.

⁷⁰ *Sent. II d.13 a.2* (ed. Borgnet XXVII, 217a); Buridan hält bei Gelegenheit eines Problems der Optik eine ganz ähnliche Methode fest, *Qu. de an. II*, 13 (Patar 336): in ista materia melius est credendum Alhazen et Witeloni quam Aristoteli et Commentatori: creditur enim quod ipsi plus erant experti in ista materia quam erant Aristoteles et Commentator, ipsi enim fecerunt magnos libros circa istam materiam; modo si duo artifices loquuntur circa eandem materiam, magis experto in illa materia est melius credendum: unde, si Aristoteles et Ptolemaeus loquerentur de materia tangente astrologiam, melius esset credendum Ptolemaeo, si vero in materia naturali, melius esset credendum Aristoteli. Schon Petrus Hispanus hatte es als eine *Maxime* formuliert, *Tract. V n.36* (de Rijk 76): unicuique experto in sua scientia credendum est.

⁷¹ *ord. II d.1 q.3 n.114* (ed. Vat. VII p.57).

⁷² n.152 (p.76).

⁷³ *de aetern. mundi* (ed. Leon. XLIII p.88 l.240–241): Mirum est etiam quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non viderunt; im nämlichen Sinne zuvor allerdings auch schon von Augustinus, p.88 l.213–216: Si enim est aliqua, mirum est quomodo Augustinus eam non vidit, quia hoc esset efficacissima via ad improbandum aeternitatem mundi; auch in dem von

“Auctoritas” kann daneben aber auch einen institutionellen Sinn haben. Darin kommt die ursprüngliche Bedeutung wohl am deutlichsten zum Tragen: So wie einst der römische Senat die Rechtlichkeit eines Verfahrens, so verbürgt auch die Tradition der Kirche die Wahrheit bestimmter Sätze des Glaubens. Thomas von Aquin verwendet *auctoritas* des öfteren in diesem Sinn, und dabei zeigt sich zugleich, daß diese den Vorrang vor dem Ansehen eines einzelnen Theologen hat, und sei dies sogar Augustinus oder Hieronymus.⁷⁴

Daneben und eigentlich noch zuvor ist aber eine *auctoritas* ein Text, wenn auch mit besonderem Charakter. “Autoritäten” sind Zitate. Der früheste mir bekannte Text, der den Unterschied im Autoritätsbegriff explizit namhaft macht, findet sich im Sentenzenkommentar des Gregor von Rimini aus der ersten Hälfte der 1340er Jahre:

*auctoritas potest dupliciter sumi: Uno modo pro assensu, qui adhibetur dicto seu sermoni alicuius, secundum quem modum dicimus aliquem hominem vel aliquam doctrinam esse magnae auctoritatis, id est cui adhibetur magna fides et assensus. Alio modo potest sumi auctoritas pro ipsismet dictis vel sermonibus, secundum quem modum soliti sumus dicere aliquem allegare multas auctoritates vel paucas in praedicatione vel disputatione.*⁷⁵

Mitunter steht für denselben sprachlichen Sinn anstelle von *auctoritas* auch *testimonium*.⁷⁶ Darauf hat für die Frühscholastik wohl zuerst Chenu hingewiesen.⁷⁷ Daran hat sich aber auch später bis zu Buridan nichts geändert. Deshalb auch die Verwendung des Plurals: *de auctoritatibus Commentatoris*.⁷⁸

Scotus öfters zitierten *Quaestiones ordinariae* von Thomas von Sutton, q.29 (Schneider p.816): Si enim per subtilitatem ingenii posset videri repugnantia intellectuum in praedicta positione, numquam Aristoteles, qui omnes philosophos excellebat ingenio, posuisset mundum semper fuisse factum, cum ponat ipsum a deo factum; Dietrich von Freiberg, de cogn. ent. sep.73, 2 (II p.236): Sed ne in tanti doctoris, puta Augustini, verbis facilliter admittantur repugnantia, potest dici primo distinguendo...

⁷⁴ qdl.2, 4, 7: maximam auctoritatem habet Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda; quia et ipsa doctrina catholicorum ab Ecclesia auctoritatem habet; unde magis est standum consuetudini Ecclesiae quam vel auctoritati Augustini vel Hieronymi, vel cuiuscumque doctoris; de aeterni mundi, nr.306–307 (op.philos.I p.107; ed. Leon. XLIII p.88).

⁷⁵ Lect.I prol. q. 2 (op.I p.76).

⁷⁶ Thomas von Aquin, de unit. intell., c.1 (Spazzi 187; ed. Leon. XLIII, 295 l.367); Siger von Brabant, Met.III q.5 (Maurer 84); q.15 (Maurer 110); Dietrich von Freiberg, de anim.7, 2 (III p.18); Duns Scotus, de pr. princ.I nr.4 (Kluxen 4).

⁷⁷ Authentica et Magistralia, La théologie au douzième siècle, Paris 1957, pp.351–365; L.-M. de Rijk, La philosophie, cap.IV.

⁷⁸ Met.IV, 5 (16rb); Heinrich von Gent (?), qu. in de causis, Resp. ad 34

Drittens: Durch die von Augustinus in ihrer Unvermeidlichkeit begründete (!)⁷⁹ Fundierung des Glaubens in einer Autorität wuchs der universitären Theologie der Hochscholastik eine im Verhältnis zur philosophischen Rationalität zusätzliche Legitimationsform zu. Die Gründung in der Autorität Gottes wird in ihrer Berechtigung gerade dadurch ausgewiesen, daß diese von menschlicher Autorität definitiv unterschieden wird. Daraus entsteht ein zusätzliches Relativierungsmotiv. Es sei nur an den bekannten Thomas-Text erinnert:

licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelationem divinam est efficacissimus.⁸⁰

Solche Aussagen lassen sich jedoch leicht durch ganz ähnlich gerichtete ergänzen, die sich bei Vertretern anderer Richtungen finden – etwa Bonaventura:

certitudo auctoritatis in aliis scientiis inventis ab hominibus, qui mentiuntur saepe, parvum habet robur; sed in sacra Scriptura, quae a Spiritu sancto data est, magnam habet firmitatem, quia ipse mentiri non potest.⁸¹

(Zwaenepoel 84): ... ad hoc adducunt Aristotelis auctoritates; Thomas von Aqu., ver.1, 11 (ed. Leon. XXII p.34 1.69–70): unde Augustinus dicit in auctoritate inducta; ScG II, 79 (1612): infinitae etiam sunt auctoritates Sacrae Scripturae quae immortalitatem animae protestantur; Duns Scotus, Lect.I d.8 n.209 (ed. Vat. XVII p.77): per auctoritates magis manifestas probatur quod ipse [scil. Aristoteles] posuit ...; d.9 n.11 (ed. Vat. XVII p.113); d.11 n.15 (ed. Vat. XVII p.132): ad auctoritates Damasceni dico ...; Eckhart, Sap. (LW II p.303): istae sunt auctoritates quae exponuntur in libro sapientiae et hoc ordine; Sap. n.67 (LW II p.395): auctoritas et alia, quae Origeni ascribuntur, sic dicit ...; Ockham, Praedicam., cap.12 (OPh II p.240): ad istam conclusionem sunt aliquae auctoritates in isto capitulo; cap.16 (p.301): pro ista intentione Philosophi sunt auctoritates suae quibus dicit ...; Buridan, Eth.VII, 22 (156ra); IX, 4 (196rb): auctoritates Tullii; de caelo II, 13 (Moody 184); Phys.III, 13 (55vb): auctoritas quinti Metaphysicae; Phys.IV, 3 (69vb): Per haec dicta apparet quod rationes quae a principio quaestionis fiebant concludebant veritatem, sed quando arguitur ad oppositum per Aristotelis auctoritatem et per rationes eius de differentia vasis et loci, manifestum est ex dictis quomodo illa ratio et illa auctoritas debeant intelligi. Phys.IV, 10 (77ra): auctoritates Aristotelis; Expos.de an.I, tr.2, c.3 (Patar 30): ex ista littera solet allegari haec auctoritas ...; Isag., q.4 (Tatarzynski 141): in illa auctoritate Aristotelis loquebatur ...; noch Jean Gerson verwendet auctoritas in diesem Sinn; nur so läßt sich die Konstruktion interpretieren, die mit einem quod-Satz anschließt: Quaeritur quomodo intelligatur ista auctoritas beati Thomae de Aquino quod consensus delectationis peccati mortalis est peccatum mortale: Quaestiones 46 (oeuvres compl. IX p.82).

⁷⁹ cf. W. Pannenberg, Glaube und Vernunft, in: Grundfragen der systematischen Theologie, Göttingen 1971, p.239.

⁸⁰ sum. theol.I, 1, 8 ad 2; Eckhart, Pred. "Dum medium silentium tenerent omnia", Pf. Nr.I (4, 18–19): "swie ich doch der geschrift mër gloube dan mir selber."

⁸¹ in Joan., prooem., q.2 (VI, 243 b).

oder Dietrich von Freiberg:

Ecce, quanta est vis rationis, ut etiam re sit prior auctoritate! Verum est ad habendam claram rei cognitionem; efficacior autem est, si consonat auctoritas.⁸²

oder der Autor des *Elementarium logicae*, den man einmal mit William Ockham identifizierte:

Alius locus ponitur locus ab auctoritate. Et ille locus debilis est, nisi arguatur ab auctoritate illius qui fallere et falli non potest. Et ideo non sequitur: 'Aristoteles dicit hoc, ergo hoc est verum', quia ipse decepi potuit.⁸³

Das kann so weit gehen, daß bei einem Text die Frage nach der Autorschaft als ganz unerheblich bezeichnet und der pythagoreischen Autoritätsgläubigkeit zugerechnet wird. Albertus Magnus tut dies etwa am Beginn seines Kommentars zu *Peri hermeneias*.⁸⁴ Der gleiche Albert gibt sogar die menschliche Anfälligkeit für Irrtümer zu bedenken, von der auch Aristoteles nicht ausgenommen werden dürfe.⁸⁵ Späterhin ist mehrfach unterstrichen

⁸² de anim.30, 1 (III p.37); in dieser Linie der Akzentuierung, Wirksamkeit und rhetorischen Überzeugungskraft liegt auch ein Text des Averroisten Thomas Wylton (cod.Borgh.36, f.72r), auf den A.Maier an zwei Stellen (Das Prinzip der doppelten Wahrheit, Studien IV, p.7 sq. not.8; Wilhelm von Alnwick, AM I p.40 n.68) verweist: dico quod licet habenti demonstrationes primo modo [im Sinne von Evidenzbeweis] dictas non indigeat, nec pro se nec aliis, auctoritate ad suam conclusionem intelligendam et alteri manifestandam, tamen habens demonstrationem solum secundo modo dictam [im Sinne von Probabilitätsbeweis] ad aliquam conclusionem, licet quantum ad hoc quod ipsemet consentiat auctoritate non indigeat, auctoritas tamen iuvat ad hoc quod firmatus in opinione contraria rationem illam admittat facilius et efficaciam eius discutat.

⁸³ Elem.log.V, 20 (OPh VII p.186); Ockham, Expos.Phys.II, 7 § 5 (OPh IV p.311): Et hoc est contra multos modernos qui quemlibet antiquum rusticum volunt habere pro auctore, quasi nullus antiquus potuerit aliquod falsum vel diminutum dixisse.

⁸⁴ in Periherm.I, 1, 1 (I, 375 b–376 a): Quod autem de auctore quaedam quaerunt, supervacuum est et nunquam ab aliquo Philosopho quaesitum est nisi in scholis Pythagorae; quia in illis scholis nihil recipiebatur nisi quod fecit Pythagoras. Ab aliis autem hoc quaesitum non est; a quocumque enim dicta erant, reciebantur, dummodo probatae veritatis haberent rationem. Causa autem efficiens extra rem est, et ab ea res non habet firmitatem vel infirmitatem, sed potius a ratione dictorum; cf. Meister Eckhart, Joh.n.520 (LW III, 449). Jener letzte Satz ist aus dem Verfahren zu verstehen, im Vorwort zu einem Textkommentar den Text nach dem Vier-Ursachen-Schema zu befragen; die causa efficiens eines Textes ist sein Autor.

⁸⁵ Phys.VIII, 1, 14 (ed. Borgnet III, 553b): ... qui credit Aristotelem fuisse Deum, ille debet credere quod nunquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos ...; ganz ähnlich sagt auch Siger von Brabant an einer Stelle, an der die Intention des Aristoteles fraglich ist, qu. s. De causis, q.27 (Marlasca): qualitercumque autem [Aristoteles]

worden, daß aus dem Schweigen eines Textes nichts geschlossen werden darf. Aus dem Umstand beispielsweise, daß weder Aristoteles noch Averroes mehr als fünf *sensibilia communia* festgelegt haben, folgt nicht, daß es nicht mehr geben kann. Hierzu bedarf es eines eigenen sachlichen Grundes.⁸⁶ Hier könnte man nach der Veranlassung für die Äußerung solcher Selbstverständlichkeiten⁸⁷ fragen. Dabei ist wohl an die Parolen der Averroisten zu denken, die jedoch nicht autoritäts –, sondern nur in einem Maße aristotelesgläubig waren wie deren Gegner mitunter gehässig. Auf die Wiedergabe der ohnehin bekannten Sätze aus Averroes oder Johannes von Jandun kann hier verzichtet werden. Ohnehin scheint bereits deutlich geworden zu sein, daß gerade der theologische Autoritätsbegriff eine Entlastung menschlicher Autorität mit sich brachte.

b) Aristoteles als "Autorität"

Nicht übersehen werden darf dabei, daß Buridan wenn auch keinen explizit begründeten, so doch faktisch vollzogenen Unterschied im Verhältnis zur Autorität macht. In einer der letzten Fragen in seinem Ethik-Kommentar geht er auf einen Vorwurf ein, der ihm anscheinend während der Vorlesung gemacht wurde:

Aliqui oblocuti sunt in me quia saepius ad proposita mea tot auctoritates adduco, et auctoritates non demonstrent. Et ego dicam quod illum modum procedendi non dimittam in moralibus quia

senserit, homo fuit et errare potuit; Met.III q.5 (Maurer 83 sq.): auctoritas non est via sufficiens ad inquisitionem veritatis huius. Ipsi [scil. Aristoteles, Avicenna et Proclus et omnes fere Peripatetici] enim hoc dicentes aliqua ratione moti fuerunt. Sumus autem nos homines sicut et illi. Quare igitur non debemus nos niti ad huius inquisitionem per rationem sicut et illi? Una etiam via quam removet Aristoteles in II^o huius, qua non debemus uti in consideratione veritatis, fuit quod quidam nihil recipiunt nisi ad quod inducitur testimonium poetae vel auctoris; et qui per hanc viam procedunt numquam veniunt ad cognitionem veritatis; an die Irrtumsmöglichkeit erinnert auch Ferrandus de Hispania (Text bei A. Zimmermann, Ein Averroist . . . , p.161 n.38). Dietrich von Freiberg, de elementis corporum naturalium, 9,1 (IV p.65): De eo autem, quod hic inductum est de loco Galaxiae, cavendum est, ne auctoritas viri tam famosi, scilicet Aristotelis, praeiudicet veritati et tam infallibili et super experientiam sensus fundatae demonstrativae rationi. – Bonaventura hatte jedoch unterstellt, die Artes-Lehrer hätten angesichts sonstiger überzeugender Theorien die Irrtumsmöglichkeit des Aristoteles nicht wirklich realisiert, Hexaem.VI, 5 (op.omn.V, 361): Et alii videntes, quod tantus fuit Aristoteles in aliis et ita dixerit veritatem, credere non possunt, quin in istis dixerit verum.

⁸⁶ Qu. in de an.II q.13 (Patar 335): locus ab auctoritate non tenet negative; unde non sequitur; Ockham, Expos.Phys.II, 11 § 3 (OPh IV p.353): Nec auctoritas ista Aristotelis multum debet movere, cum non concedat nec neget idem posse esse subiectum et efficiens eiusdem, et locus ab auctoritate negative parum valet.

⁸⁷ cf. den Beleg aus Ockham p.275.

plus est credendum antiquis doctoribus et famosis in moribus, quam rationibus novis supervenientibus et non exquisitis. Nam tales doctores (ut dicitur sexto huius propter habere experientia visum vident principia; et iterum ubi illae auctoritates ponuntur ibi auctoritates demonstrantur. Ideo qui propositorum demonstrationes habere cupiunt recurrere possunt ad loca allegationum si velint; non ego puto frustra adducere eas.⁸⁸

Dabei hatte er jedoch auch in dem prooemium zu seinem dort als "opusculum" bezeichneten Ethik-Kommentar – obwohl er mit 214 Folio-Seiten der bei weitem größte der bislang gedruckten Kommentare ist und zudem unvollendet geblieben ist – mit disparaten Argumenten bereits diese Orientierung begründet:

In hoc autem opusculo propter meam inexperientiam et inaptitudinem mei iudicii sententiis et auctoritatibus doctorum antiquorum magis quam novis rationibus etiam quantumcumque mihi apparentibus adhaerebo. Pluries enim inveni deceptum rationibus noviter emergentibus, antiquorum autem sententiis nunquam specialiter in moralibus.⁸⁹

Demgegenüber kann er in naturphilosophischen Fragen diese Einstellung nicht verfolgen; es finden sich dort so lapidare Formulierungen wie: auctoritates nescirem solvere nisi negando eas.⁹⁰

⁸⁸ Eth.X, 1 (204va); dies spielt wohl auf folgende Stelle an: Als Beispiel für die des öfteren zitierte These des Averroes, daß die Gewohnheit das stärkste Erkenntnis Hindernis sein kann, führt Buridan an, Eth.VI, 1 (116va): multi namque modernorum et magnorum in tantum aliquibus opinionibus adhaeserunt quia nihil eis contrarium audire possunt, quantumcumque forte probabilius fuerit suis opinionibus. Die vielleicht am schärfsten formulierte Kritik an solchen bloß gewohnheitsmäßigen Einstellungen findet sich in der qu. de puncto III, 1 (Zoubov 86 sq.): Et miror vim huius consuetudinis, quae talia per Aristotelem magistrum philosophorum determinata fecit abominabilia apud multos istis diebus. De qua vi loquitur Aristoteles 2 Metaphysicae et Commentator 3ii Physicorum. Vide eos, si vis; Eth.VI, 11 (127vb). Die Kritik an der Gewohnheit findet sich auch schon bei Roger Bacon, op.majus I, 2 (Bridges 6), dort zitiert als Ende des zweiten Buches des Physikkomentars; cf. Siger von Brabant, in Met. II, q.23 (Maurer 71–73); zum Stand der Überlieferungsforschung zuletzt H. Schmiej, der auch (p.177 sq.) den Text bietet: Drei Prologe im Grossen Physikkommentar des Averroes?, in: Misc.Med.18 (1986), 175–189; – in den *Auctoritates Aristotelis* (Hamesse 149) noch ohne Stellenangabe; zitiert ebenfalls bei Johannes von Jandun, Phys.IV, 5 (53vb H); cf. Petrus Aureoli, Script.I d.2 s.10 (Buytaert I p.568).

⁸⁹ Eth., prooem. (2ra). Der daran anschließende Satz: Propter quod in hoc opere aliqua corrigam eorum quae alias credidi esse vera, ist beim jetzigen Stand der Forschung noch nicht aufschließbar. Auch wenn man plausibler Weise mit B. Michael einen langen Entstehungszeitraum annimmt (Buridan II, 873 sq.), so wissen wir doch damit immer noch nichts über den Inhalt des Korrekturbedürftigen. Zu einer anderen Revision: cf. supra p. 244 n.12.

⁹⁰ de caelo III, 2 (Moody 243); de rel V, 26 (f.196r): Secunda ratio sit auctoritas Lincolnensis, sed secundo Physicae quae valeat quantum valere potest. – Die

In dem frühen *Tractatus de relationibus* wirkt Buridan mitunter etwas gereizt, wenn Aegidius de Feno ihn mit Aristoteles-Texten konfrontiert, die seiner These entgegenstehen. Buridan möchte die Gründe für die (angeblich) aristotelische These wissen, daß die Relation der Ursache zum Verursachten keine reale sein könne. Der Akzent liegt dann gerade auf den Gründen, nicht auf der Herkunft einer Behauptung.⁹¹ In den Fragen der Auslegung, die wie gezeigt niemals indifferent gegenüber dem Wahrheitsinteresse gestellt wurden, machte sich in der Scholastik eine ganz eigentümliche Verschränkung von ratio und auctoritas bemerkbar. In ihrer späteren Phase treten diese beiden Formen der Wahrheitsverbürgung eher wieder einander entgegen oder doch nebeneinander. Die Autorität ist neben der rationalen Begründung und dann auch neben der sinnlich vermittelten Erfahrung eine Weise der Affirmationsverpflichtung. Zu den frühesten Zeugnissen gehören wohl wiederum Texte aus Ockham.⁹² Zumindest einmal verwendet auch Buridan diese topisch gewordene Lehre von der Dreigliedrigkeit der Begründungsformen:

non debemus ponere quae non apparent nobis per sensum vel experientiam aut per rationem naturalem aut per auctoritatem sacrae scripturae.⁹³

c) *Der Liber sex principiorum*

Eine Sonderstellung unter den autoritativen Texten nimmt jener *Liber sex principiorum* ein, den Albert Magnus dem Gilbert von Poitiers zugeschrieben hatte. Im Prooemium seiner Isagoge-Quaestionen – aber nur dort – tut dies auch Buridan.⁹⁴ Dieser

Unterscheidung von antiqui und moderni spielt auch in der Naturphilosophie eine gewisse Rolle, etwa bei der Frage des ontologischen Status der Bewegung, Phys.III, 7 (50rb): Antiquiores non dubitaverunt de ista quaestione sed concorditer concesserunt motum localem esse aliam rem a mobili et loco. Sed iam posteriores moderni propter rationes praedictas posuerunt quod motus non sit alia res a mobili.

⁹¹ de rel.V, 39 (f.197v): Ad primas autem tres rationes illius magistri quae sunt fundatae super Aristotelem et Commentatorem quinto *Metaphysicae*, dico quod praemissus ego vellem sibi vel unicuique alteri remonere viam suam et supplicare quod doceret me *sine auctoritate per quamcumque rationem* sive demonstratam sive probabilem *quare* philosophus et commentator dixerunt relationem realem in causato et non in causa . . . ; cf. n.84.

⁹² Belege: R. Schönberger, *Realität und Differenz*, p.120 n.79; zahlreiche Belege auch bei Gregor von Rimini, *opera*, Bd.VII: Index rerum et verborum, p.182.

⁹³ de caelo I, 17 (Moody 79).

⁹⁴ Isag., proem. (Tatarzynski 123): Et quia etiam Aristoteles in libro *Praedicamentorum* valde brevier transivit de sex ultimis praedicamentis, ideo Gilbertus Porretanus fecit librum specialem de illis sex principiis ad supplementum libri *Praedicamentorum* Aristotelis, quem vocavit librum *Sex Principiorum*; cf. cap.3, n.9.

Text wurde zwar in der Scholastik sonst allgemein als ein anonymes Werk zitiert, aber gleichwohl errang es darin große Anerkennung, so daß es zum Kanon der Handbücher für den Logik-Unterricht wurde. Man verstand es als Fortsetzung der aristotelischen Kategorienschrift. Dies erklärt, warum zu einem Werk aus dem 12. Jahrhundert bereits im dreizehnten eine Reihe von Kommentaren verfaßt worden sind (Albertus Magnus; Aegidius Romanus; Antonius Andreas; Robert Kilwardby; Martinus von Dacien; Adam Burley; Walter Burley; Thomas von Erfurt; Vitalis de Furno).⁹⁵

Gegen dieses Lehrbuch, das naturgemäß auch sonst vielfach zitiert wurde, macht Buridan mit einer Heftigkeit Front, die ihm sonst ganz fremd ist. Schon in der *Physik* hatte Buridan gesagt, es wäre besser gewesen, wenn dieses Buch nicht geschrieben worden wäre.⁹⁶ Weit entfernt eine sinnvolle Ergänzung zur aristotelischen Kategorienschrift zu sein, die der *Liber sex principiorum* sein möchte – und als solche hatte ihn auch Buridan in einer Übersicht über die logischen Schriften auch selbst verstanden⁹⁷ –, ist er und seine Nachfolger – welche? – gerade umgekehrt eine Verunstaltung des aristotelischen Denkens und der Wahrheit.⁹⁸ Dies zeigt sich besonders darin, daß den abstrakten Termini eine eigene Bedeutung zugeschrieben wird:

auctor *Sex principiorum* et omnes eius sequaces deturpaverunt philosophiam Aristotelis et veram scientiam auctorizantes, quod nulla nomina abstracta diversorum praedicamentorum supponunt pro eisdem rebus.⁹⁹

Die Quaestio 17 des Kategorien-Kommentars und die 13. Quaestio

⁹⁵ Weitere Kommentatoren dieses Werkes findet man zusammengestellt in dem so verdienstvollen Register zu Grabmanns Akademie-Abhandlungen von Chr.Heitmann: GAA II p.2046 (allerdings dort noch unter den Werken des Gilbert von Poitiers).

⁹⁶ Phys.III, 13 (55vb): Ad auctoritatem auctoris sex principiorum dico quod mihi videtur melius fuisset quod nunquam illum librum fecisset.

⁹⁷ Isag., prooem. (Tatarzynski 123).

⁹⁸ Praed., q.18 (Schneider 145): Aristoteles in isto libro reputavit ista praedicamenta esse sic manifesta, quod sufficeret exemplificare de eis sive de terminis in eis contentis. Et auctor *Sex principiorum* volens supplere determinationem Aristotelis ita occultavit eam, quod reputata fuit de eis determinatio difficillima. Et ego sto cum Aristotele.

⁹⁹ Praed., q.17 (Schneider 129); gemeint ist etwa die Unterscheidung von "Wo" und Ort, "Wann" und Zeit, Tätigkeit und Erleiden, etc; daher sagt Buridan nach weitschweifigen Erläuterungen, Praed., q.18 (p.149): Haec autem quamvis appareant trufatica, ego declaravi ad videndum, pro quibus rebus supponunt termini de praedicamentis 'quando' et 'ubi', et quas res significant, quia horum ignorantia duxit multos in maximos errores, sicut apparet per librum *Sex principiorum*.

zum dritten Buch der Physik behandeln übrigens eine sehr verwandte Fragestellung; beide Texte gehören auch in der Werkchronologie eng zusammen. Nur nebenbei sei bemerkt, daß auch Johannes von Jandun die Vorordnung der porphyrianischen Isagoge vor der aristotelischen Kategorienschrift, der faktisch auch Buridan noch folgt,¹⁰⁰ kritisiert hatte.¹⁰¹

In einem seiner frühen Traktate versucht Buridan dem bekannten Satz des Traktates, wonach die Natur bei den Universalien auf verborgene Weise tätig ist, einen Sinn abzugewinnen. Wie der Schlußsatz bezeugt, legt Buridan auf die Angemessenheit dem Text gegenüber keinen sonderlichen Wert:

ad auctorem Sex principiorum qui dicit, quod natura occulte operatur in his, scilicet in ipsis universalibus, glossandum est, quod pro tanto occulte operatur, quia non producit res universaliter existentes sed singulariter, possunt tamen universaliter intelligi. Et si vis dare alias glossas, des eas in nomine Domini.¹⁰²

Gerade ein solcher Text vermag zu zeigen, daß mit der langsamen Ablösung der Wahrheitsunterstellung vom Autoritätsbegriff, die ursprüngliche Aufgabe der Dialektik entfällt, die Divergenz der auctoritates als eine bloß scheinbare zu erweisen und die Möglichkeit ihrer wirklichen Konkordanz einsichtig zu machen. Wie viele vor und nach ihm stellt auch Buridan die Divergenz der Philosophen als ein unbestreitbares Faktum einfach fest:

Non enim omne falsum est mendacium. Sic enim omnes maxime philosophi et philosophiam profundantes essent saepiissime mendaces quia saepe deficiunt in suis opinionibus et asserunt falsum. Si namque duos credideris inter caeteros esse sapientissimos consideraveris, videbis eos in pluribus opinionibus opponi, et ita multa dicit falsa saltem unus.¹⁰³

Das soll nicht heißen, daß Buridan nicht auch vereinzelt Konkordanzen ebenso lapidar feststellt oder doch einsichtig zu machen

¹⁰⁰ Praed., q.1 (Schneider 3).

¹⁰¹ Phys.I, 5 (6va).

¹⁰² de diff. univ. ad ind., p.2, q.1, c.3 (Szyller 171); cf. Ockham, ord.I d.2 q.7 (OTh II p.261): ... producendo cognitionem suam in anima, quasi occulte – saltem immediate vel mediate – producit illa universalia, illo modo quo nata sunt produci; in Ockhams Sum. log. findet sich nirgends eine ausdrückliche Kritik an jenem Text; indirekt: III–3, 32 (OPh I p.713); die immerhin bekundete Absicht, den "Liber sex principiorum" zu kommentieren (Praedicam., cap.12; OPh II p.243) hat Ockham wohl nie verwirklicht. Gregor von Rimini macht durchweg den Versuch, den Autor Sex principiorum zu retten, wenn er diesem auch an einer Stelle einen figurativen und daher mißverständlichen Stil vorwirft: Lect.II d.6 q.1 (V p.11).

¹⁰³ Eth.IV, 18 (87rb).

sucht.¹⁰⁴ Dies bleibt jedoch ohne grundsätzliche oder systematische Folgen.

3. Buridan als Aristoteles-Kommentator

a) Zum mittelalterlichen Begriff des Kommentars

Buridan gilt als einer der großen Aristoteles-Kommentatoren. Sein Werk besteht im wesentlichen aus Kommentaren zu Werken des Aristoteles. Diese haben vielleicht einen ähnlich abschließenden Charakter wie die ungefähr gleichzeitigen Kommentare zur Bibel von Nikolaus von Lyra.¹⁰⁵ Dieser Umstand hebt natürlich noch nichts im besonderen hervor, denn ebenfalls bedeutende scholastische Kommentare stammen auch von solchen Autoren, für die, wie etwa Thomas von Aquin, diese exegetische Bemühung gleichwohl einen anderen Stellenwert hatte. Daraus allein läßt sich noch nicht das Spezifikum des Buridanischen Aristoteles-Verhältnisses erheben. Aus der immensen Fülle der Kommentare, die Ch.Lohr so eindrucksvoll dokumentiert hat, das buridanische Spezifikum herauszuarbeiten, hat wiederum seine besondere Schwierigkeit. Die bloße Tatsache des Kommentierens hat aufgrund der Denkform der Scholastik ohnehin einen geringen Aussagewert. Wenn auch wohl die Tatsache nicht als belanglos gelten kann, daß etwa Bonaventura keinen Aristoteles-Kommentar und umgekehrt Duns Scotus keinen Bibel-Kommentar geschrieben hat, so ist doch der moderne Begriff des Kommentars viel zu unspezifisch, um seine mittelalterlichen Vorgänger angemessen fassen zu können. Nicht allein dies, die mittelalterliche Form des Kommentierens scheint eher das Gegenteil der modernen zu sein. Die "Texttreue" ist nicht von derselben Art wie bei Kommentaren

¹⁰⁴ de caelo II, 13 (Moody 184); Met.IX, 2 (57ra); Eth.VI, 7 (123va): *opiniones praedictae non sunt ex toto abiiciendae*; VII, 22 (158ra); VIII, 2 (169vb, 170rb); VI, 5 (121va): *Sed propter istas rationes non esse necessarium negare thomam, posset enim eius opinio verum habere intellectum*; IX, 10 (202ra): *Sed auctoritas Tullii posset in tali sensu valere . . .*; VI, 3 (118va). – Wo Versuche zur Konkordanz in der Hoch- und Spätphase der Scholastik noch eine Rolle spielen, basieren diese zumeist auf der Unterscheidung von äußerlicher Sprachgestalt und eigentlich gemeintem Sinn: e.g. Dietrich von Freiberg, *de col.*, proem.2 (IV p.277); Duns Scotus, *Lect.I d.8 n.229* (ed. Vat. XVII p.86): *Sed ego dico quod Avicenna idem quantum ad rem posuit cum Aristotele, sed tantum differebant quibusdam verbis*; cf. n.235 (p.89); Thomas von Sutton, *qu.ord.1* (Schneider 11); weitere Beispiele bei R. Schönberger, *Transformation* p.195.

¹⁰⁵ Von ihnen hat A. Borst geurteilt, *Krise und Reform der Universitäten im 14. Jahrhundert*. p.49: "Die große Epoche der Pariser Kommentatoren ging mit Nikolaus von Lyra 1349 zu Ende."

seit dem Aufkommen der modernen Philologie. Für jene Einstellung ist typisch, was Bonaventura zu Beginn des zweiten Buches seines Sentenzen-Kommentars sagt:

Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere. Nec quisquam aestimet, quod novi scripti velim esse fabricator; hoc enim sentio et fateor, quod sum pauper et tenuis compiler.¹⁰⁶

Auf dem Hintergrund von Bonaventuras streng normativem, weil an der konzentrischen Struktur des Heilswissens orientiertem Wissensbegriff ist es durchaus verständlich, wenn er in seinen Hexaëmeron-Collationen sagt, daß eine deutlich abgrenzbare Relevanzhierarchie innerhalb von verschiedenen Textgruppen besteht: Hl.Schrift – Kirchenväter (sancti) – Universitätstheologie (Summae Magistrorum) – philosophische Texte. Die jeweils niedrigere Textgruppe soll ausschließlich zum Zweck der Verständigung der höheren herangezogen werden. Da gegenläufig zu ihrer inhaltlichen Relevanz die Gefahren (Irrtümer; falsche Faszinationen) zunehmen, kommt dem Studium dieser Texte kein über die genannte Funktion hinausgehender eigener Sinn zu.¹⁰⁷

b) Aristoteles-Kommentare der Theologen

Um nun Buridan als Aristoteles-Kommentator prägnant werden zu lassen, muß der Versuch gemacht werden, innerhalb dieser generellen Abgrenzung von modernen philologischen und philosophischen gegenüber vorhumanistischen Kommentaren noch verschiedene Typen von Motivation und Durchführung herauszuarbeiten.¹⁰⁸

Als Vertreter eines theologischen Interpretationsinteresses sei Thomas von Aquin genannt. Obwohl er buchstäblich nirgends etwas zu seinen Intentionen sagt,¹⁰⁹ scheint Thomas doch ganz elementar unter dem Eindruck einer überwältigenden Überzeugungskraft zu stehen, den das aristotelische Denken auf ihn macht.

¹⁰⁶ Sent.II, prooem. (II, 1a); zu Bonaventuras Unterscheidung von scriptor, compiler, commentator und auctor: Sent.I, prooem., q.4 (I, 14b sq.).

¹⁰⁷ in Hex.XIX, 9 sq. (op.V, col.421b sq.).

¹⁰⁸ Zu den antiken Aristoteles-Erklärern neuerdings ein sehr wertvoller Sammelband mit überreicher Bibliographie: R. Sorabij (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, London 1990; speziell zu Proklos: A.J. Festugière, *Mode de composition des Commentaires de Proclus*, in: *Mus.Helv.*20 (1973), 77 sqq.; J. Pépin et H.D. Saffrey (ed.), *Proclus. Lecteur et interprète des anciens*, Paris 1987.

¹⁰⁹ In der Literatur zu dieser Frage herrscht kein Konsens: J. Owens, *Aquinas as Aristotelian Commentator*, in: *St. Thomas Aquinas 1274–1974. Commemorative*

Dies heißt nicht, daß Thomas Aristoteles nicht auch – wenn auch in extrem seltenen Fällen – ausdrücklich korrigieren würde. Die ihm am meisten eigentümliche Weise des Kommentars – sofern er erkennbar über den Text hinausgeht – besteht darin, daß Thomas die Grenzen aufzeigt, innerhalb derer der zu kommentierende Text seine Wahrheit hat. Die Grenzziehung hat meist, aber nicht ausnahmslos theologische Gründe. Voraussetzung dieses Umgangs ist die Einstellung, daß diese Texte eine Wahrheit enthalten. Aufgabe des Kommentators ist es dann, dieser Wahrheit Prägnanz und Legitimation zu geben. Beides erfordert eine solche Grenzziehung. Die Voraussetzung, der zu kommentierende Text habe prinzipiell einen wahren Sinn, den der Kommentator zu determinieren habe, relativiert natürlich die jeweils eigene Auslegung. Die abschließenden Sätze aus dem Dionysios-Kommentar des Thomas ergeben sich wohl aus dieser Einstellung: *Et nos, post expositionem beati Dionysii, longe ab eius intellectu deficientes, corrigi de non dictis postulamus.*¹¹⁰ Daß aus dieser Einstellung keine bloß theologisch motivierte Übermalung des *Corpus Aristotelicum* resultierte, zeigt das enorme Ansehen, das Thomas als „expositor“ auch bei Autoren nicht-thomistischer Richtungen damit gewonnen hat.

Dieser Kommentierweise – die von allen Kommentarmethoden der spätantiken am nächsten kommt –, steht ein eher historisierender Stil gegenüber. Er ist sowohl für Albertus Magnus wie für den Averroismus kennzeichnend.¹¹¹ Es ist freilich immer noch umstritten, wie nahe Albert hier dem Averroismus steht. Während A. Zimmermann gerade seine inhaltlichen Stellungnahmen hervorgehoben hat und die Selbstinterpretationen in ihrer Bedeutsamkeit sehr einschränkt,¹¹² bleiben für viele andere doch erhebliche Unsicherheitsreste.¹¹³ K. Flasch sagt: „Er tat genau das, was Thomas den Averroisten vorwerfen wird, nämlich die Intention

Studies, Toronto 1974, I pp.213–238; zu Gauthiers Vorschlag die Rezension von Bazán, *Le Commentaire*, pp.532–537.

¹¹⁰ in *de div.nom.*XIII, 4 (1008); Dietrich von Freiberg, *de trib.diff.qu.*, *prol.gen.*1 (III p.9).

¹¹¹ *Met.*XI, 3, 7 (ed. Col. XVI 2 p.542): *Sed sicut nos iam in praehabitis protestati sumus, nos istas positiones non prosequimur, quia non suscepimus in hoc negotio explanare nisi viam Peripateticorum*; XI, 1, 9 (p.473); cf. n.215; etc. etc.

¹¹² Albertus Magnus und der lateinische Averroismus, bes. p.477sq.

¹¹³ Nach einer kurzen Besprechung einschlägiger Stellen resümiert Weisheipl, *Friar Thomas*, p.43: „Thus it is difficult to determine exactly what Albert's thoughts in philosophy really were.“ Nicht zugänglich war mir vom selben Autor, *Albert's Disclaimers in the Aristotelian Paraphrases*, in: *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference* 5 (1980).

des Aristoteles zu erklären und ihre Vereinbarkeit mit dem christlichen Glauben (ihre 'Wahrheit', wird Thomas sagen) dahingestellt sein zu lassen. Dieses In-der-Schwebe-halten war in der theologischen Zivilisation des Mittelalters beunruhigend. Thomas sah in ihm den Verzicht auf Philosophie; für Albert war es – zumindest für einen großen Teil seiner literarischen Produktion – eine Bedingung des wissenschaftlichen Fortschritts."¹¹⁴

Abgesehen von der Frage, inwiefern dieser Verzicht auf inhaltliche Stellungnahmen eine Bedingung des Fortschritts war und ob es dafür relevante Parallelen gibt, steht doch das Faktum zweifellos fest: Die Affirmation wird bei Albert immer wieder an den entsprechenden Konfliktstellen suspendiert. Das Denken konnte dadurch hypothesenreicher werden. Es beschränkt sich ja de facto nicht auf bloße Klärung von Behauptungen, aber an den berühmten Konfliktstellen geschieht dennoch jene genannte Behauptungssuspension. Wenn man wie K. Flasch dieses Verfahren verteidigt mit dem Hinweis, in dieser geschichtlichen Situation sei nur in dieser Weise ein freier Diskussionsspielraum zu gewinnen gewesen, so daß gerade die Averroisten nicht auf eine "eigene Weltorientierung" verzichten hätten,¹¹⁵ so muß man damit unvermeidlich einem großen Teil ihrer Texte einen Literalsinn absprechen und ihnen selbst wohl auch die Aufrichtigkeit.¹¹⁶

Diese Rettung des philosophischen Charakters macht sie nur um so unphilosophischer. Das Privilegierungsepitheton "Aufklärer", das Flasch den Averroisten dort explizit zuspricht (356; 361), führt aus Provokationsgründen Differenzierungen ein, die von vornherein davon abstrahieren, daß eine theologisch motivierte Aristoteleszuwendung nicht weniger exegetisch leistungsfähig sein muß als eine anders ansetzende. Hier gibt es keine Startvorteile.

c) Das Modell-Verständnis von Theorien

An dieser Stelle sei auch erwähnt, daß es bereits im hochscholastischen Aristotelismus, wenn auch wohl eher anfangsweise so etwas

¹¹⁴ Das philosophische Denken, p.319; R. Kaiser, Zur Frage der eigenen Anschauungen Alberts d. Gr. in seinen philosophischen Kommentaren, in: FZPhTh 9 (1962), 53–62; F. Van Steenberghen, La philosophie au XIII^e siècle, p.292 sqq.

¹¹⁵ Das philosophische Denken im Mittelalter, p.356.

¹¹⁶ Flasch findet die Erörterung der "subjektiven Ehrlichkeit" unentscheidbar und daher methodisch verfehlt; zudem müßten diese ihre Ehrlichkeit erst beweisen, während sie der Gegenseite einfach unterstellt werde, womit jenen nochmals Unrecht geschehe (ibid., p.358). Mir scheint, daß genau das Gegenteil der Fall ist. Zunächst muß und kann beiden Seiten die Lauterkeit der Motive einfach unterstellt werden; eine Interpretation, welche Aussagen zu Funktionen

gibt wie eine theoretisierende Verwendung. Ein Gedanke wird nicht ausschließlich aufgenommen, um ihn bei entsprechender Interpretation (Limitation; Modifikation) zu affirmieren, sondern als Modell. Insbesondere bei Aegidius Romanus macht sich ein solcher impliziter Modellbegriff geltend. In seinem Kommentar zum *Liber de causis* heißt es:

Multae opiniones philosophorum in se non sunt verae, quae tamen iuvant intellectum nostrum ad intelligendam aliquam veritatem.¹¹⁷

Darin kommt deutlich zum Ausdruck, daß hier die Nicht-Affirmation eine andere Funktion hat als in den anderen, bislang prominenteren Fällen. Nicht die Explosivkraft einer Behauptung, nicht die Kapitulation vor den sachlichen Schwierigkeiten verhindert die direkte Zustimmung, sondern die Einsicht in die objektive Falschheit einer Theorie oder einer einzelnen Behauptung. Diese Einsicht wiederum läßt solche Theorien nicht gegenstandslos werden, sondern sie können unter Umständen gleichwohl eine pädagogische Funktion übernehmen. Daß dies kein vereinzelt Manöver darstellt, um mit den im 13. Jahrhundert empfundenen Widrigkeiten bei der Auslegung jenes anonymen Proklos-Extraktes¹¹⁸ zurecht zu kommen, läßt sich an einigen Beispielen zeigen, die aus dem riesigen Oeuvre des Aegidius Romanus wohl leicht zu ergänzen wären.¹¹⁹

einer Situation macht, kann sogar folgenlos die Wahrhaftigkeit in Zweifel ziehen. Wenn dies noch nicht offenkundig scheint, und damit derartige Interpretation bedenklich werden läßt, dann doch, wenn man kurzerhand die Lauterkeit den sog. "Ketzerbekämpfern" wenn nicht abspricht, so doch meint, sie folgenlos dahingestellt sein zu lassen. Flasch unterläuft ein Fehler, den er ansonsten selbst immer wieder und auch zu Recht gegeißelt hatte: die Verwendung von Interpretationsschemata, die nicht aus der nämlichen historischen Situation gewonnen werden und deshalb zu unkontrollierten Assoziationen führen. Das Bild einer Aufklärerelite, die sich mit allem intellektuellen Raffinement gegen kirchliche und theologische Verfolger zur Wehr setzen muß, unterschlägt völlig, daß es ja auch eine Reihe von Theologen waren, die zensiert wurden und doch nicht Exegese-Philosophie treiben wollten.

¹¹⁷ in de causis, 12 (40vE).

¹¹⁸ cf. Duns Scotus, Lect.II d.3 n.366 (ed. Vat. XVIII p.352): Et ideo non est curandum de illo; unde nullus doctor debet inniti illis propositionibus; an der Parallelstelle der Ord. eine ähnlich lautende Passage als *textus interpolatus*: op.VII p.602.

¹¹⁹ Theor.V (Hocedez 22 sq.: si de esse et essentia volumus intelligentiam clariorem habere, . . . volumus intelligere rerum creationem quae requirit compositionem essentiae et esse, imaginemur modum generationis rerum quem posuit Plato . . .; de comp. ang.1 ((8rS): His visis, dicamus quod licet non sit ordo deorum secundum ordinem abstractorum, ut posuit Plato, iuvamur tamen per hoc dicta Platonis ad intelligendum aliquas veritates; Sent.II d.1 p.1 q.4 a.2 (70): si ergo in hac quaestione aliquando visi sumus dicere quod mundus potuit esse ab aeterno, non tamquam asserentes diximus, sed gratia disputationis hoc

Thomas hat im übrigen auch die Platon-Rezeption Augustins in ähnlicher Weise verstanden: in multis autem quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando.¹²⁰ Auch bei Buridan lassen sich sehr vereinzelt solche Weisen der Aneignung finden.¹²¹

d) *Ockhams Aristoteles-Kommentare*

An welche Kommentarform schließt nun der Nominalismus an? Oder gibt es gar alternativ dazu eine eigene "nominalistische" Kommentarmethode? Als paradigmatisch für diese Richtung kann zweifellos William Ockham gelten. Er fügt sich wohl in keine der beiden Alternativen, jedenfalls dann nicht, wenn sie im exklusiven Sinne gemeint sind. Seine Art des Kommentierens nimmt sich in Anbetracht der angeführten Charakteristika der vorausgehenden Kommentarformen eher synkretistisch aus. Zum anderen aber verfügt seine Hermeneutik über ein so reichhaltiges und aus der Perspektive seiner Kritiker auch allzu weitgehendes¹²² Reservoir an exegetischen Zurechtlegungen,¹²³ so daß die Epoché keine vollständige sein kann. Daß die Philosophie nicht metaphorisch reden darf, hatte Aristoteles selbst gesagt und selbst ein Thomas von Aquin hatte dies an den entsprechenden loci als Eigentümlichkeit des platonischen Philosophierens hervorgehoben.¹²⁴

assumebamus, ut possemus ostendere rationes contra hoc factas non concludere.

¹²⁰ sum. theol.I, 77, 5 ad 3; 51, 1 ad 1; Sent II d.14, 1, 2.

¹²¹ Met.XII, 10 (73va): Sed ad auctoritatem astrologorum respondet Commentator, quod iste modus ponendi seu imaginandi epicyclos et eccentricos bene valet ad computationem et ad sciendum loca planetarum et habitudines ad invicem et ad nos, et nihil plus petunt astrologi; ideo licet eis uti talibus imaginationibus quamvis non ita sit in re.

¹²² Ockham-Kritiker wie Walter Burley haben nicht heterodoxe Aristotelismen, sondern solche Depotenzen kritisiert: Expos.Phys. f.5ra: Non est igitur dicendum quod Philosophus et Commentator loquantur metaphorice vel singulariter, ut isti exponunt, reducendo totam philosophiam ad secundum modum amphibologiae. Quia Philosophus reprehendit modum loquendi figurative vel metaphorice in doctrina demonstrativa. Sed hic procedit demonstrative. Non est ergo dicendum quod ipse loquatur metaphorice sicut loquuntur poetae in suis fabulis. – In der Theologie tut dies wenig später auch Gregor von Rimini im Verhältnis zu Augustinus: Lect.II d.30–33 q.3 (VI p.211; 212).

¹²³ zu Ockhams "Methoden der Sprachanalyse": J. Miethke, Ockhams Weg, pp.228–244.

¹²⁴ in div.nom., prooem.: beatus Dionysius in omnibus libris suis obscuro utitur stilo . . . plerumque utitur stilo et modo loquendi quo utebantur platonici, qui apud modernos est inconsuetus. Metaphorik gehöre in die Dichtung, nicht in die Philosophie, in Met.I, 15 (231): philosophus ex propriis docere debet; in Meteor.II, 5 (167): res naturalis per similitudinem quam assumitur in metaphora, non est manifesta; man sollte nicht mit metaphorischen Ausdrücken disputieren, in post.anal.II, 16 (Spiazzi nr.559; ed.Leon.I*, 1 p.231, l.151–153): quia metaphora

Es steht allerdings gänzlich außer Zweifel, daß auch Ockham sich zahllose Male auf Aristoteles beruft. Diese Orientierung ist jedoch nicht so zu verstehen, als sei das Denken des Aristoteles selbst eine feste Größe, die nur in die Entscheidung zwingt, für es oder wider es zu argumentieren und zu optieren. Die Berufung auf ihn ist als ubiques Phänomen der Scholastik wiederum viel zu unspezifisch, daß damit ein bestimmter Denkhabitus beschrieben wäre. Entscheidend ist vielmehr die in solchem Sich-Berufen verfolgte Intention. Die Intention Ockhams scheint nun gerade die zu sein, den genuinen Aristotelismus jenseits aller theologisch motivierten Transformationen wieder freizulegen. Die scholastische Theologie hat sich bei ständiger Berufung auf Aristoteles demjenigen Denken angenähert, das Aristoteles kritisiert, nämlich dem Platons. Immer wieder verbindet Ockham die Kritik an einer realistischen Position mit dem Hinweis auf die unterstützende *intentio Aristotelis*.¹²⁵ Bei der Zeit: *nec tempus nec aliquod successivu dicit aliquam rem absolutam vel respectivam distinctam a rebus permanentibus. Et haec est intentio Philosophi, IV Physicorum*;¹²⁶ bei der Bewegung: *Ideo dico aliter, secundum intentionem Philosophi, ut firmiter credo, primo de mutatione, secundo de motu. De primo dico quod mutatio nullam rem absolutam dicit aliam a rebus permanentibus*;¹²⁷ beim Kontinuum: *Sed istis non obstantibus dico quod intentio Aristotelis est negare talia indivisibilis illo modo quo ponuntur a modernis*;¹²⁸ und beim Ort.¹²⁹

Es muß hier aber auch hinzugefügt werden, daß Ockham vielfach bei ganz konkreten Problemen den Sprachgebrauch des Aristoteles

accipitur secundum aliquid simile, non autem oportet ut id quod est simile secundum unum, sit simile quantum ad omnia; (ähnlich auch Siger von Brabant: in *Met.III* q.17 (Maurer 116 sq.) – Durch eine völlig andere Funktion ist der Gebrauch von metaphorischer, d.h. nach wie vor uneigentlicher Rede in der Sprache der Bibel und in der Theologie gerechtfertigt: *Sent.I* prol.5 ad 3; *sum. theol.I*, 1, 9; so auch Albertus Magnus, *sum.theol.I* tr.1 q.5 c.1 (ed. Col. XXXIV p.17): *Hinc est, quod theologia de incomprehensibili luce agens, talibus quasi poeticis utitur proprie secundum modum. Aliae autem scientiae philosophicae, quae de luce nobis proportionali agunt, peccant, si talibus utuntur; illud enim quod intendunt declarare, obscuratur per talia. Clariora enim sunt in seipsis proposita quam in figuris aenigmatis. In theologia autem non proponuntur talia propter ea quae declarare intendit, sed propter nostram materialem intellectum, qui in connaturalibus sibi paulatim lucem colligit et luce collecta fortificatus sic tandem ad contuenda clarissima consurgit; Albertus Magnus, s.Dion. ep.9 (ed. Col.XXXVII, p.533 1.32–34.)*

¹²⁵ E.A. Moody, *The Logic of William Ockham*, p.7 n.1.

¹²⁶ *Rep.II* q.10 (OTH V p.187).

¹²⁷ *Rep.II* q.7 (OTH V p.110).

¹²⁸ *Expos. Phys.VI*, 1 § 2 (OPh V p.459).

¹²⁹ *Expos. Phys.IV*, 5 § 2 (OPh V p.43).

als einen normativen hinstellt: Wiederholt kritisiert er den Gebrauch des Wortes "fundamentum", das nur eine metaphorische Bedeutung habe und deshalb unphilosophisch sei, und eben bei Aristoteles und Averroes nicht vorkomme.¹³⁰ Dies kann so weit gehen, daß Ockham trotz einer durchaus möglichen Rechtfertigung aus seiner eigenen Sprachphilosophie die Beliebigkeit des Sprachgebrauchs als kritischen Einwand verwendet: *contra: hoc non est nisi uti vocabulis ad placitum*.¹³¹ Es sind somit nicht die üblichen, auch in der Scholastik beklagten exegetischen Kontroversen,¹³² vielmehr läßt sich daraus eine generelle Tendenz erheben: Revision der theologisch motivierten Platonisierung des Aristoteles. Michael de Massa hat dies in seinem Sentenzenkommentar ganz im Geiste Ockhams formuliert:

Et quia de realitate motus est unus error quorundam modernorum qui circa totam Physicam tam quantum ad principia quam etiam ad conclusiones ipsius conati sunt innovare errores antiquorum philosophorum quos Aristoteles frequentissime reprobat – licet per quasdam fugas grammaticales huiusmodi errores sustineat, quae modicum valent [...] Moveamur ergo aliquas quaestiones circa realitatem motus more Aristotelis et Commentatoris et aliquorum philosophorum, praetermittendo insanias modernorum innovantium grossitave antiquorum.¹³³

Allerdings würde Ockham nicht so weit gehen und sagen, die Theologen seiner Zeit hätten die Texte rücksichtslos gegen deren Intention gelesen. Eine solche ungenierte Vergewaltigung hätte nicht die geringsten Chancen, auf Konkurrenten den Eindruck der Plausibilität zu machen. Daher nun die zahlreichen, wenn auch nirgends – wie bei Abaelard für klassische Texte überhaupt – systematisch zusammengestellten Interpretationsregeln für die Aristoteles-Lektüre. Anders als im Averroismus, wo die Intention auf Kosten der Wahrheitsfrage akzentuiert worden war, versucht Ockham zu zeigen, daß gerade die Klärung der *intentio Philosophi*

¹³⁰ *Expos. Phys. III*, 2 § 3 (*Oph IV* p.418). [Text und weitere Belege in cap.15, n.15.]

¹³¹ *ord. I d.8 q.1* (*OTh III* p.171).

¹³² Roger Bacon, *Comp. studii philos.* (Brewer 468): *Litera sua est ita meretrix (quod solebant sapientes dicere) quod exponit se cuilibet, et in omnem partem vertitur, nec est aliquis qui ea familiari intellectui potest gaudere, sed labitur a quolibet eius intentio, sicut anguilla lubrica non potest teneri manibus attrahentis.*

¹³³ cit. W. Courtenay, *The Reception*, p.15 n.15; eine andere scharfe Kritik Michaels, die Ockham die Verwandlung der Natur- in Sprachphilosophie vorwirft, findet sich nach D. Trapp bei J.E. Murdoch, *The Analytic Character*, p.213 n.89 zitiert.

sowohl einen weit größeren interpretatorischen Aufwand als auch ein weit höheres Maß an Kompetenz in der Logik erfordert als dies bislang unterstellt worden war. Um nur einige der wichtigsten Interpretationsregeln zu nennen:

– Aristoteles benützt durchaus nicht immer die eigentlich sachgerechte Redeweise. Seine Sprache, so sagt Ockham eher feststellend als kritisierend – er hat ja konkurrierende Berufungen vor sich –, ist mitunter nur eine überkommene Ausdrucksweise (*famose*), oder es sind andere Redeweisen, die zunächst überhaupt als interpretationsbedürftig und nicht unmittelbar im Sinne der *virtus sermonis* zu nehmen sind.¹³⁴ Ockham scheint sich dagegen zu wehren, die Uneigentlichkeit in der Sprache des Aristoteles als bloße Interpretationsstrategie oder aber, wie von Burley kritisiert,¹³⁵ als dem Rang des Aristoteles unangemessen anzusehen:

Nec est inconveniens concedere quod philosophi et Sancti sic figurative loquebantur, cum multa talia in Scriptura Sacra reperiuntur non tantum accipiendo dicta Sacrae Scripturae in sensu spirituali sed etiam in sensu litterali.¹³⁶

Die uneigentliche Redeweise hat jeweils verschiedene Gründe, in der Philosophie geschieht dies *causa brevitatis sive utilitatis* (ib.); die Falschheit liegt somit bei den schlichten Gemütern (in *simplicibus*), die *omnia dicta Sanctorum et philosophorum secundum proprietatem sermonis volunt accipere, cum tamen sint figurative sumenda* (p.26).

– Die großen Autoren, also nicht allein Aristoteles sondern auch die Kirchenväter¹³⁷ haben keine durchgehend einheitliche Terminologie verwendet:

Et ideo multum est considerandum quando terminus et propositio accipitur de virtute sermonis et quando secundum usum loquentium vel secundum intentionem auctorum, et hoc quia vix invenitur aliquod vocabulum quin in diversis locis librorum philosophorum

¹³⁴ Expos.Phys.I, 1 § 2 (OPh IV p.28); Expos.Phys.III, 4 § 6 (OPh IV p.475): Et ideo non fuit Philosophus multum sollicitus circa verba sed magis circa sententiam; – ord.I d.30.2 (OTH IV p.332): a philosophis et Sanctis et auctoritatibus conceduntur multae propositiones sub uno intellectu quae tamen de virtute sermonis sunt falsae; für Aristoteles gilt auch das umgekehrte: Expos. Phys.II, 1 § 4 (OPh IV p.223).

¹³⁵ cf. p.271 n.122.

¹³⁶ de quant.I (OTH IX p.25).

¹³⁷ Thomas etwa nennt ebenfalls Ausdrucksweisen Anselms improprie: Lects.Joh.I, 1 (26); sum. theol.I, 34, 1, ad 2 et 3; 34, 2 ad 5 (Basilus); Ockham, ord.I d.36 q.un. (OTH IV p.544). de Rijk (La philosophie, p.95) hat auch auf die Kommentarstelle zum Liber de causis 12 (278) hingewiesen: Si autem intelligatur secundum quod verba sonant, falsum continent intellectum.

et Sanctorum et auctorum aequivoce accipiat [. . .] Et ideo volentes accipere semper vocabulum univoce et uno modo frequenter errant circa intentiones auctorum et inquisitionem veritatis, cum fere omnia vocabula aequivoce accipiantur.¹³⁸

Daher ist der gewissermaßen bloß fundamentalistische Rekurs auf autoritative Texte ein riskantes Unterfangen:

penes autem istam fallaciam maxime decipiuntur innitentes auctoritates aliorum et ingenium proprium dimittentes, vel impotentes de propositis iudicare; quia cum non sit facile libros aliorum transcurrere propter eorum prolixitatem, et sit difficile omnia dicta aliorum in memoria tenere, et omnes auctores fere omni vocabulo utantur aequivoce in diversis locis, nimis erit difficile scire quomodo alio et alio modo utuntur illis vocabulis in diversis locis.¹³⁹

Das genannte Faktum darf in seiner Bedeutung nicht unterschätzt werden: Die Sprache des Aristoteles erweist sich zwar immer wieder als korrekturbedürftig, aber Ockham scheint dies nirgends zum Ausgang für eine entsprechend negative Einschätzung des Aristoteles zu nehmen. Dies ist nicht bloß im Hinblick auf andere Äußerungen aus der franziskanischen Tradition, die man nicht anders als malitiös, despektierlich und überzogen nennen kann,¹⁴⁰ wert, hervorgehoben zu werden. Ockham hingegen kommt gänzlich ohne den Ton polemischer Aggressivität aus. Er weist nur nachdrücklich auf die Fehlbarkeit des Aristoteles und die für den Exegeten sich daraus ergebende Distanz hin – die zu beachten Ockham auch seine Leser mahnt:

Sane vir iste multa et magna divinitus adiutus invenerit, nonnullos tamen impeditus humanitus errores immiscuit veritati. Eapropter opiniones recitandas mihi nullus ascribat, cum non quid iuxta veritatem catholicam sentiam, sed quid istum philosophum approbasse vel secundum sua principia, ut mihi videtur, approbare debuisse putem, referre proponam. De intentione autem eius diversa et adversa, cum ipse Scripturae Sacrae auctor non fuerit, sine periculo animae licitum est sentire. Nec in hoc error contrahit pravitatem. Quinimmo in exercitatione huius unicuique sine periculo liberum reservatur iudicium.¹⁴¹

¹³⁸ SL I, 77; (OPh I p.237); Expos.Phys.I, 7 § 3 (OPh IV p.82).

¹³⁹ s. Elench.I, 1 3 (OP III p.10); cf. II, 18 3 (OPh III p.3.12).

¹⁴⁰ cf. A. Maier, Das Prinzip der doppelten Wahrheit, in: Studien, IV p.12; E.P. Mahoney, Aristotle as 'The Worst Natural Philosopher' (pessimus naturalis) and 'The Worst Metaphysician' (pessimus metaphysicus): His Reputation among Some Franciscan Philosophers (Bonaventure, Francis of Meyronnes, Antonius Andreas, and Johannes Canonicus), in: Pluta (ed.), 1988, 261–273.

¹⁴¹ Expos. Phys., prol. § 1 (OPh IV p.4). – Immerhin findet sich eine solche

Ockham hebt auch anderwärts mehrfach seine Affirmationssuspension hervor.¹⁴² Er macht seine Zustimmung nicht davon abhängig, daß der autoritative Text im wörtlichen Sinne wahr ist, sondern davon, daß er der Intention des Autors nach wahr ist:

Et ita propositio Aristotelis distinguenda est secundum amphiboliam, et hoc penes secundum modum, quia si accipiat proprie falsa est. Si improprie, vera est, et hoc intendit Aristotelis. Et per sensum consimilem intelligendae sunt multae [!] aliae propositiones hic et alibi.¹⁴³

Auch bei Ockham hat also der "wahre Sinn" den Primat vor einem im striktesten Verstande genommenen "historischen Sinn" – sofern es überhaupt erlaubt ist, diese moderne Disjunktion zurückzuprojizieren. Daran läßt sich übrigens auch sehen, daß der Affirmationsvorbehalt eher eine Generalklausel für mögliche Beurteiler denn ein die Exegese wirklich leitender Habitus ist. Ockham sagt so gut wie nirgends in seinen Aristoteles-Kommentaren von einer These, sie läge zwar in der Intention des Philosophen, sei aber falsch.¹⁴⁴

Es seien noch einige Regeln im einzelnen genannt:

– Das, was Thomas von Aquin noch als eine Eigentümlichkeit der Hl. Schrift vermerkt hatte: *consuetum est autem in Scriptura quod significata nominantur nominibus signorum*,¹⁴⁵ wird bei Ockham für die klassischen Texte überhaupt gesagt: *Et frequenter*

Eloge, wie jene, mit der Ockham seinen Prolog beginnt, bei Thomas von Aquin nirgends.

¹⁴² Sum.Nat.Philos., prooem. (OPh VI p.137); SL I, 55 (OP I p.182): *Quidquid enim super philosophiam scribo non tamquam meum sed tamquam Aristotelis, ut mihi videtur, dico*; Expos. in periherm.I c.5 § 3 (OPh II p.401): *in isto libro et in aliis libris Philosophi non intendo aliquid asserere quod sit falsum, sed tantum intendo explanare intentionem Aristotelis, sive fuerit vera sive falsa.*

¹⁴³ Expos. Phys.IV c.17 § 13 (OPh V p.190 sq.); cf. IV, 21 § 6 (p.229); II, 1 § 4 (OPh IV p.222); Brevis Summa, prol. (OPh VI p.9); Ockham konstatiert solche figurative Sprache auch bei den Kirchenvätern, SL III–4, 6 (OPh I p.779): *nec videtur inconveniens dicere quod Sancti frequenter loquebantur improprie. Hoc enim asserit beatus Augustinus in libro Confessionum [XI, 20], ubi dicit quod multa loquimur improprie, pauca autem proprie.*

¹⁴⁴ Expos. Phys.IV, 26 § 4 (OPh V p.283): *intentio Philosophi est quod tempus nunquam incept nec unquam desinet esse. Et ideo quamvis secundum veritatem fidei catholicae ratio sua non concludat, tamen quia ista expositio non est ad inquirendum veritatem in his in quibus contradicit fidei christianae sed ad declarandum intentionem Aristotelis, ideo nolo eam solvere hic; sogar bei der Frage einer unendlichen Intensivierbarkeit der Formen bestreitet Ockham, daß Aristoteles als Gegenautorität angeführt werden könne: Expos. Phys.III, 15 § 3 (OPh IV p.581).*

¹⁴⁵ Lect. s.Joan.I, 1 (25)

in libris auctorum illud quod proprie convenit significatis transfer-
tur ad connotandum signa et e converso.¹⁴⁶

– Besonderes Interesse verdient Ockhams “Strategie”, von nicht haltbar scheinenden Thesen des Aristoteles auf sein anderes *idioma* zurückzuführen.¹⁴⁷ Besonderes Gewicht gewinnt dies beispielsweise in Ockhams Diskussion um den Seinsbegriff. Dort erklärt er den aristotelischen Vergleich des analogen Gebrauches von “seiend” mit dem von “gesund” mit den Besonderheiten der griechischen Sprache.¹⁴⁸ Dies ist wohl einer der frühesten Versuche, die These von der (analogen) Einheit des Seins aus einer bloß sprachlichen Eigentümlichkeit des Griechischen zu erklären. Daß Ockham auch die Möglichkeit fehlerhafter Übersetzungen in Rechnung stellt, versteht sich demgegenüber schon fast von selbst.¹⁴⁹

– Mitunter spricht Aristoteles die Sprache seiner Gegner. Im Zusammenhang des Kontinuumproblems redet er *secundum opinionem famosam antiquorum* qui talia indivisibilia posuerunt.¹⁵⁰

– Auch ganze Textpassagen müssen erst hinsichtlich ihres Stellenwertes und Verpflichtungscharakters untersucht werden. Zur aristotelischen Diskussion über die Seinsart des Ortes etwa sagt Ockham abschließend: *Sciendum est quod in tota parte praecedente procedit disputative et dialectice, et ideo aliquando assumit propositiones falsas, aliquando probabiles, aliquando famosas. Et ideo oportet recipere aliquid quod est hic dictum tamquam de intentione Aristotelis quamvis aliqua sint de intentione sua.*¹⁵¹

Dabei meint die *opinio famosa* eine solche, die zwar, so scheint es, nicht leicht zu erkennen ist, aber eben nicht die *intentio Aristotelis* wiedergibt.¹⁵²

– Zuletzt sei noch ein Text zitiert, der die interpretatorische Freiheit besonders drastisch vorzuführen geeignet ist:

¹⁴⁶ Praedicam.13 § 1 (OPh II p.249); Expos.Phys.II, 11 § 1 (OPh IV p.349); Crathorn, Sent., q.4 (Hoffmann 271): *Philosophi enim et alii doctores in loquendo non distinxerunt inter signa et significata; den actus exercitus für den actus signatus zu verwenden ist nach Gregor von Rimini ein Kennzeichen der doctores antiqui: Lect.I d.28–32 q.2 (III p.154.)*

¹⁴⁷ Praedicam., cap.12 (OPh II p.248); cf. cap.13 § 12 (p.266); s. Elench.II, 5 § 8 (OPh III p.185); Expos. Phys.I, 15 § 7 (OPh IV p.157 – mit Verweis auf Averroes); ord.I d.2 q.9 (OTH II p.334 sq.).

¹⁴⁸ Rep.III q.10 (OTH VI p.340); qdl.4, 12 (OTH IX p.357).

¹⁴⁹ Expos. Periherm.II, 5 § 4 (OPh II p.465).

¹⁵⁰ Expos.Phys.VI, 1 § 2 (OPh V p.460); cf. VI, 14 § 1 (OPh V p.577); cf. III, 1 § 2 (OPh IV p.413); § 4 (p.414); III, 2 § 4 (p.420).

¹⁵¹ Expos. Phys.IV, 2 § 6 (OPh V p.17).

¹⁵² Expos. Phys.IV, 23 § 3 (OPh V p.248).

Et ideo ex praemissis Philosophi bene sequitur ista conclusio: tempus et motus non significant omne idem, sive non habent eandem definitionem. Et istam intendit Philosophus, quamvis aliam ponat, sicut frequenter ponit unam propositionem pro alia.¹⁵³

Man kann hier sehen, welch weitgehende Emanzipation die Interpretationsregeln erlauben: Der Text kann sogar gegenläufig gelesen werden; dies ist aber keine Ausnahme, Ockham sagt "frequenter"!¹⁵⁴

Unter Voraussetzung solcher Begriffsverschiebungen kann Ockham etwa in der Frage der univocatio entis in der ausgesprochenen die gegenteilige These enthalten finden: Tertiam univocationem ponunt etiam Sancti et tenentes et negantes eam, et etiam philosophi posuerunt talem in Deo.¹⁵⁵ Als weiteres Beispiel einer eklatanten Vergewaltigung des Textes sei Ockhams Interpretation der aristotelischen Teleologie angeführt: videtur mihi dicendum quod, secundum principia Aristotelis, si inanimata a nullo cognoscente finem regantur seu moveantur, quod in eis non est causa finalis.¹⁵⁶

– Aristoteles darf daher nicht, bloß weil er etwa von Problemen der Natur handelt, blindlings realistisch gelesen werden. Welche Supposition die in den Texten verwendeten Termini jeweils haben, bedarf allererst der Klärung: Philosophus frequenter (!) in scientiis realibus loquitur de vocibus, et aliquando de modis praedicandi et de propositionibus et condicionibus.¹⁵⁷ Schon die Auseinandersetzung mit gegnerischen Theorien, die auf einem äquivoken Wortgebrauch basieren, macht dies unvermeidlich.

– Auch aus der Wortbildung als solcher darf noch nichts geschlossen werden: tam Philosophus quam Commentator multoties ponit concretum pro abstracto.¹⁵⁸

¹⁵³ Expos. Phys.IV, 19 § 6 (OPh V p.209); ib.: Et ideo Philosophus non intendit talem modum arguendi, quamvis eum ponat.

¹⁵⁴ cf. Expos.Phys.VI, 1 § 2 (OPh V p.455).

¹⁵⁵ Rep.III q.10 (OTh VI p.338).

¹⁵⁶ Sum.nat.phil.II, 6 (OP VI p.228); dieser Band mit einigen in ihrer Authentizität noch umstrittenen Schriften enthält keine neu zu belegenden Gesichtspunkte, jedoch eine Menge zusätzlicher zu den hier ausgewiesenen: cf. Index III: Doctrina s.v. Aristoteles, p.833 sq. Zur Authentizität dieses Werkes, die von Brampton, Weisheipl, Richter und Leibold in Zweifel gezogen wurde: die Arbeiten von St.F. Brown, Ockham an Final Causality, in: Wippel (1987), p.249–272; kritisch gegen G. Leibold, Zum Problem der Finalität bei Wilhelm von Ockham, in: Phil.Jb.89 (1982), 347–383; Zur Authentizität der naturphilosophischen Schriften Wilhelms von Ockham, in: J.P. Beckmann (ed.), 1987, 295–300.

¹⁵⁷ Expos. Phys.IV, 4 § 10 (OPh V p.35sq.).

¹⁵⁸ Expos. Phys.IV, 17 § 2 (OPh V p.173); cf. § 10 (p.178).

– Beispiele haben als solche keinen Erkenntniswert. Sie haben im aristotelischen Text lediglich eine didaktische Funktion, dürfen also nicht buchstäblich verstanden werden.¹⁵⁹

Es läßt sich freilich leicht einwenden, daß solche Weisen, die aristotelischen Behauptungen zu retten, indem man entweder metaphorische oder andere uneigentliche Redeweisen annimmt, eine eigentümliche Dialektik entfalten: Was bleibt vom Philosophus, wenn Ausdruck und Sprache seines Denkens für Ockham auf das hinauskommt, was die Aristoteliker mit Aristoteles an Platon zu kritisieren pflegten? Es ist, wenn auch ein eigentümliches, so doch nicht zu bestreitendes Faktum, daß Ockham sich nicht gegen Aristoteles stellt. Wenn er ihn auch mit dem Bewußtsein liest, das eigentlich angemessene kritische Verhältnis zu den aristotelischen Autoritäten entwickelt zu haben, so könnte doch durch diese formale Relativierung der Weg über den "scholastischen Aristotelismus" hinaus eher bereitet worden sein als durch den theologisch motivierten Anti-Aristotelismus.

e) *Buridans exegetische Methoden*

Buridans Kommentare sind bislang nicht mit den Ockham-schen unmittelbar – etwa mit Hinblick auf bestimmte Passagen bei Aristoteles – vergleichbar, weil von Ockham wirkliche Expositionen vorliegen, diejenigen Buridans aber noch kaum ediert sind.¹⁶⁰ Aber oft genug sind auch Buridans Quaestiones direkt zu aristotelischen Lehren, Begriffen und Argumentationen gestellt. Daher kann auf dieser Stufe wiederum eine Fragealternative gestellt werden. Hat Buridan eine eigene Kommentarmethode oder ist es nur eine uneigenständige Variante zu derjenigen Ockhams? Es scheint, als müßte zunächst die letztere Möglichkeit ausgeschlossen werden. Wenn Buridan sich des Urteils enthält, dann als Philosoph, nicht jedoch als Kommentator. Mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß die Erforschung von Buridans zahlreichen Expositions-Kommentaren noch vor uns liegt,¹⁶¹ kann doch jetzt schon folgender dreifacher Befund erhoben werden:

– In den Augen Buridans kann Aristoteles durchaus auch

¹⁵⁹ Expos. Phys.II, 11 § 1 (OPh IV p.351): de exemplis Philosophi non est multum curandum, quia magis frequenter ponit exempla ut sentiant qui addiscunt, quam ut sint vera; Praedicam., cap.12 (OPh II p.247).

¹⁶⁰ Lediglich die zwei Expositiones-Kommentare zu De motu animalium und zu De anima liegen vor, diese beiden Texte hat jedoch Ockham nicht kommentiert.

¹⁶¹ Aus dem Umfang der De anima-Expositio hat Patar, Le traité, p.51*, entnommen, daß es sich bloß um "une base à l'étude de la psychologie" handelt.

Unrecht haben und daher muß der advokatorische Aufwand nicht künstlich übertrieben werden.

– Während Ockham gegen eine Theologie lehrt, die sich im Medium eines neuplatonisch überformten Aristotelismus bewegt, verzichtet Buridan gänzlich auf solche Zuordnungen. Er ist Aristoteles gegenüber sowohl faktisch wie auch explizit kritischer als Ockham, aber er orientiert sich am einzelnen Argument. Die theologisch motivierten Korrekturen am Aristotelismus sind ganz am dogmatischen Kern gelagert. Wo die Konvergenz nicht offenkundig ist.¹⁶² wird der aristotelische Text auch nicht als eine bloß andere Formulierung desselben Sachverhaltes distanziert bzw. akzeptiert.

– Gleichwohl finden sich auch bei Buridan Interpretationsgesichtspunkte, die den oben aus Ockham vorgeführten sehr ähnlich sind. Eine direkte Kenntnis dieser Texte kann freilich daraus noch nicht geschlossen werden.

In derselben distanzierten und distanzierenden Weise wie Ockham stellt auch Buridan, bloß nüchtern und gleichsam neutral, d.h. ohne Folgen für eine Reflexion auf den Sinn seiner und der sonstigen Aristoteles-Zuwendung, einfach fest, daß sich auch bei Aristoteles eine uneigentliche Redeweise findet.¹⁶³ Auch wenn Porphyrius sagt, der Gattungsbegriff sei die Materie der Art, war dies nicht *propria locutio sed similitudinaria*.¹⁶⁴ Besonders unterstreicht es Buridan – wie oben Ockham – im Zusammenhang des Begriffes "Ort" bei Aristoteles: *Sciendum est quod multa verba Aristotelis de loco sunt praeter proprietatem sermonis et ideo difficile est loqui proprie de loco*.¹⁶⁵ Was ist dann der Sinn einer solchen Feststellung? Er scheint darin zu liegen, sich erstens – mit Bezug auf einen konkreten Text – vom unmittelbaren Wort-

¹⁶² dazu im nächsten Kapitel § 5.

¹⁶³ In der Frage, wie die Begriffe sich auf die jeweiligen Momente von Form, Materie und auf das daraus Zusammengesetzte beziehen, sagt Buridan, *Met.VII, 13 (49ra): ideo credendum est quod omnes praedictae auctoritates Aristotelis et Commentatoris intelligendae sunt secundum impropriam acceptionem formae vel compositi, quae quidem acceptio habuit ortum ex opinione Platonis. [...] et ex hoc Aristoteles et Commentator tenuerunt saepe istum modum loquendi ...; Met.I, 7 (7ra): impropria locutio.*

¹⁶⁴ *Met.VII, 10 (47va): Quando autem Porphyrius dicebat genus esse materiam speciei, non erat propria locutio, sed similitudinaria, scilicet quod sicut materia quae est in potentia ad multas substantias coniunctas determinatur ad certam substantiam per formam, ita genus per differentiam definitur ad certam speciem.*

¹⁶⁵ *Phys.VII, 1 (65vb);* immerhin fährt Buridan fort: *Primo tamen sicut bene dicit Aristoteles distinguendum est de loco; Neuformulierung der Bewegtheit des Ortes nach den Maßstäben der virtus sermonis: Phys.IV, 3 (69ra); zu Ockham cf. supra n.129 und 151.*

laut des Textes emanzipieren zu dürfen und zweitens – allgemein verstanden – den Freiraum und die Regeln sachgemäßer Exegese ins Bewußtsein zu rufen. Es scheint darin keine Spur einer Kritik an Aristoteles selbst zu liegen; diese hätte sich immerhin noch ganz immanent daran festmachen lassen, daß Aristoteles – offenkundig gegen Platon – selbst mehrfach die metaphorische und bildliche Redeweise als unphilosophisch zurückweist. Für Thomas war dies einerseits ein maßgebliches Unterscheidungskriterium der aristotelischen Tradition von der platonischen: [beatus Dionysius] plerumque utitur stilo et modo loquendi quo utebantur platonici, qui apud modernos est inconsuetus.¹⁶⁶ Den selben Sinn muß man auch bei anderen Feststellungen Buridans hinsichtlich des Sprachgebrauchs des Aristoteles unterstellen, die sich übrigens, auch wo sie generell gemeint sind, alle nur als obiter dicta finden.¹⁶⁷ Mitunter sieht sich Buridan aber auch vor die Alternative gestellt, die Wahrheit eines Satzes nur bei Unterstellung einer kruden Äquivokität zugestehen zu können oder umgekehrt: Credo quod isto proposito et in sibi annexis Aristoteles multa dixit quae non possunt bene salvari, nisi multum diversimode accipiendo eosdem terminos in uno dicto et in alio dicto.¹⁶⁸ Zuletzt gilt es noch eine Regel für den Umgang mit Beispielen des Aristoteles zu erwähnen. Buridan relativiert wie auch Ockham die aristotelischen Beispiele. Sie sind nicht geeignet, die Lehre des Philosophen zu manifestieren; diese muß vielmehr unabhängig von diesen erhoben werden. Mehrfach beruft sich Buridan hierfür auf eine Passage bei Aristoteles selbst, die er aus den *Analytica priora* sinngemäß folgendermaßen wiedergibt: exemplorum non requiritur verificatio.¹⁶⁹

Buridan, so scheint es, gehört – mutatis mutandis – in die Tradition eines Aristoteles-Verhältnisses, das diesen aus der grundsätzlichen

¹⁶⁶ in div.nom., prooem.; im Sentenzenkommentar hatte Thomas noch geschrieben, Sent.II d.14, 1, 2: Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem ut patet diligenter inspicienti libros eius. – Buridan sagt ebenfalls von Platon: loquebatur occulte et immanifeste: Expos.de an.I, tr.2 c.3 (Patar 25).

¹⁶⁷ Phys.I, 14 (17vb): notandum est quod saepe Aristoteles capit terminos suos materialiter.

¹⁶⁸ de caelo I, 26 (Moody 127); cf. IV, 7 (265 sq.): ista quaestio facta fuit difficile, ut credo, propter verba Aristotelis, licet non esset multum difficile de se. Aristoteles enim satis extranee videtur loqui in ista quaestione.

¹⁶⁹ Isag., q.10 (Tatarzynski 168); mit der genannten Regel entledigt sich Buridan an dieser Stelle der arbor porphyriana: Porphyrius autem in hac tota arbore ordinanda non nisi exemplariter locutus est; ideo nihil hic dictum oportet nos autorizare. – Auf jene Passage wird auch verwiesen: de supp. V (Reina 347); Sum.VII, 3, 4 (cit. ap. M.H.Reina, Il problema del linguaggio in Buridano, p.54 n.125); Praed., q.3 (Schneider 29); Thomas von Aquin, sum.theol.I, 48, 1 ad 1.

Option für oder wider ihn heraushält. Er enthält sich jeder Polemik, wie sie nicht nur im Umfeld von 1277 getrieben wurde, sondern auch bei seinen Zeitgenossen, insbesondere im Orden der Augustiner-Eremiten gegen Aristoteles (und zuletzt gegen die Philosophie überhaupt) zu finden ist. Er enthält sich aber auch jeder averroistisch getönten Eloge.¹⁷⁰ Das Verhältnis ist nüchtern und sozusagen "entspannt". Es bedarf keiner allzu harmonisierenden Deutung wie sie bei Thomas, zumindest nach dem Urteil vieler Interpreten, vorliegt.¹⁷¹ Um ein prominentes Beispiel herauszugreifen: Thomas hatte die These von der Ewigkeit der Welt Aristoteles nicht in der Weise zuschreiben wollen, als hätte dieser dafür eindeutig wissenschaftliche Beweise vorgebracht.¹⁷² Buridan hingegen ist wie die antithomistischen Aristoteleskritiker der Meinung, es könne kein Zweifel daran bestehen, daß Aristoteles die Welt wirklich für ewig gehalten hat. Wieder und wieder kommt Buridan in verschiedenen Zusammenhängen auf diese aristotelische Position zu sprechen, aber nirgendwo ist ihm die Zuschreibung auch nur ansatzweise problematisch.¹⁷³

¹⁷⁰ Von Aristoteles als Person ist so gut wie nirgends die Rede; allenfalls ließe sich folgende Beschreibung, die auch nur in einem Beispiel vorkommt, zitieren: Sed tu dices quomodo ergo possum concipere Aristotelem singulariter cum nunquam fuerit in prospectu meo, ego dico quod non est tibi possibile loquendo proprie, quia non tu concipis eum differenter ab aliis hominibus nisi secundum quandam circumlocationem ut quia summus philosophus magister alexandri discipulus Platonis qui composuit libros quos vel quales legimus. Phys.I, 7 (9ra).

¹⁷¹ Diesen Eindruck macht er nicht nur auf unzählige moderne, sondern auch schon auf mittelalterliche Autoren: Henry of Harclay, quaestiones: Alio modo scripsit Thomas in scripto suo d.8 primi libri: Ipse vult concordare philosophiam Aristotelis cum fide catholica (cit. ap. F. Pelster, Quaestiones, p.240 n.46). – Ausdrücklich hat Petrus Aureoli einen solchen Konkordanzanspruch erhoben: in omnibus autem intendo opus Aristotelis et philosophorum doctrinam cum veritate fidei concordare, quoniam in paucis differunt et discordant, prout in sequentibus apparebit. (de princ.nat., Ms Vat.lat.3063 fol.1r, cit. ap. A. Teetaert, Pierre Auriol, in: DThC XII (1935), col.1821).

¹⁷² Zur Stützung dieser Auslegung bringt Thomas drei Argumente vor: sum. theol.I, 46, 1: an verschiedenen Stellen werden zuvor frühere Philosophen angeführt, diesen gelten dann die folgenden Einwände; wo immer Aristoteles über diese Materie spreche, führe er Textzeugnisse (testimonia) an; in der Topik schließlich werde die Frage als Beispiel für ein dialektisches Problem angeführt, für das es keine entscheidenden Gründe gebe; (die dort zitierte Topikstelle auch bei Boethius von Dacien, de aeternitae mundi, CPhD VI, 2 p.355 sq.); in seinem Physik-Kommentar hat Thomas diese Auslegung später revidiert: in Phys.VIII, 2 (986); cf. Weisheipl, St. Thomas De aeternitate, p.267 sq. Siger von Brabant hat darin eine bewußte Verschleierung der Intention des Aristoteles gesehen: Met.III q.15 (Maurer 110).

¹⁷³ Ein unvollständiger Belegekatalog: Periherm.I q.10 (Van der Lecq 46; 48); de caelo I, 24 (Moody 118); I, 25 (Moody 123); Phys.I, 12 (15vb); III, 18 (62va <in der Edition falsche Paginierung!>); III, 19 (64va); Met.VII, 2 (42vb); Soph.I 2.concl. (Scott 25); III ad 1 (Scott 56); de supp.III (Reina 205); Cons.IV, 1

Allerdings muß darauf hingewiesen werden, daß Thomas selbst die theologische Inanspruchnahme von der exegetischen Bemühung strikt getrennt hat; in einem durchaus persönlich getönten Text heißt es: *Nec video quid pertineat ad doctrinam fidei, qualiter Philosophi verba exponantur.*¹⁷⁴ Es ist das Verfahren Buridans jedoch insofern unmittelbar mit dem des Thomas¹⁷⁵ vergleichbar, als auch Buridan die Feststellung der Intention des Aristoteles von der Wahrheitseinschätzung abtrennt: *Sed haec opinio pertranseo quia si quis consideret non magis videtur esse vera neque de intentione Aristotelis.*¹⁷⁶ Aristoteles findet fast ebenso unübersehbar oft Buridans Zustimmung¹⁷⁷ wie er Gegenstand einer unausdrücklichen Transformation, manchmal aber auch der Kritik wird.

Auch letzteres muß hervorgehoben werden, weil man nur allzu leicht unterstellt, die scholastischen Transformationen des Aristotelismus geschähen stets aus ganz externen Motiven. Da diese bei Buridan aber weithin entfallen, bleibt die Unausdrücklichkeit gleichwohl problematisch.¹⁷⁸ Aber so wie die Zustimmung eben nur fallweise ausdrücklich ist, so wird auch in manchen Fragen ohne harmonistische Zurückhaltung die Unvermeidlichkeit einer

(Hubien 112): Dies ist keine bloß weltanschauliche Einstellung oder eine bloß für den Glauben relevante Wahrheit: Buridan folgert daraus, daß auch analytische Sätze nicht notwendig wahr sind: *utrum autem haec propositio sit necessaria 'equus est animal', credo quod non, loquendo simpliciter de propositione necessaria quia deus posset simul adnihilare omnes equos, et tunc nullus equus esset; ideo nullus equus esset animal, et sic ista esset falsa 'equus est animal', ergo ipsa non esset necessaria [. . .] Dicendum est etiam quod Aristoteles credidit tales esse simpliciter necessaria quia opinabatur aeternitatem mundi et naturam non posse permittere quod aliquando nullus esset equus vel canis; cf. Cons.II, 7, 18 (Hubien 77).*

¹⁷⁴ Resp.XLII, a.33 (opusc. theol., I nr.806).

¹⁷⁵ Thomas, in Phys.VIII, 21 (1151): *sed haec solutio et veritati repugnat et intentioni Aristotelis.*

¹⁷⁶ Eth.V, 14 (104rb); Eth.VII, 24 (160ra): *secundum Aristotelem et veritatem; dies geschieht genauso auch gegenüber Averroes, de caelo I, 11 (Moody 51): Credo quod fuit intentio Aristotelis et Commentatoris, et credo quod sit verum, quod caelum non habet materiam . . .*

¹⁷⁷ Eth.VII, 29 (166rb): *sicut bene dicit Aristoteles; IX, 9 (201va): dicit Aristoteles et bene; Met.IV, 4 (15va); Eth.VIII, 2 (169vb): . . . pulchre dicens; VII, 13 (149rb): Aristoteles sufficientissime determinat illam quaestionem; Met.I, 1 (3rb): breviter respondeo ad quaestionem cum Aristotele, quamvis multi in ista quaestione [utrum metaph. sit omnium scientiarum dignissima et optima] sunt ipsi contrarii; dico ergo cum Aristotele, sagt Buridan, nachdem er eine Unterscheidung verworfen hatte, die eingeführt worden war ad salvandum quodammodo dicta Aristotelis: Phys.I, 7 (9va).*

¹⁷⁸ Etwa Met.V, 8 (31vb): *igitur secundum Aristotelem nos ultra debemus concedere quod requiritur dispositio addita – nirgends, auch nicht als Hypothese*

Korrektur des Aristoteles zum Ausdruck gebracht.¹⁷⁹ Etwa zur Aussage des Aristoteles, daß die Wortstellung den Wahrheitswert der Aussage nicht tangiert, sagt Buridan: *Sed sine dubio regula habet multas exceptiones.*¹⁸⁰ Aristoteles wird von einer oder geradezu *der* Autorität zu einem Theoretiker, dessen Thesen entweder verworfen oder angenommen, mitunter auch nur in einem zu exponierenden Sinn angenommen werden: Aristoteles *bene dicit.*¹⁸¹

Nicht selten sind die Fragen in den Kommentaren den aristotelischen Bestimmungen gewidmet: *utrum definitio . . . sit bona?* Diese auch aus der Sentenzenliteratur geläufige Frage¹⁸² ermöglicht eine freie Bestimmung dessen, in welchem Sinne Bestimmungen des Aristoteles ihr Recht haben. So ist etwa die erste Frage in Buridans Kategorien-Kommentar eine Frage dieses Typus: *Utrum bene sint datae descriptiones aequivocorum et univocorum.* Meist werden solche Fragen bejaht – wenn auch durchweg mit Einschränkungen oder Erläuterungen. In diesem Fall sagt Buridan: *Ex dictis sequitur, quod diffinitio aequivocorum, quam dat Aristoteles, et similiter univocorum sunt bonae, si debite exponantur et secundum illam debitam expositionem recipiantur.*¹⁸³

Dabei ist es wichtig zu beachten, daß die Aristoteles-Korrekturen nicht durch einen theologischen Vorbehalt motiviert sind. Wie im folgenden Kapitel zu zeigen sein wird, motivieren die theo-

bei Aristoteles zu finden: Ghisalberti, Buridano p.83 n.74; anders übrigens Met.VII, 2 (42vb).

¹⁷⁹ de caelo I, 7 (Moody 35); I, 14 (66); I, 25 (124); II, 6 (152); II, 10 (171 sq.); Met.IX, 8 (59vb–60rb).

¹⁸⁰ Periherm.II q.3 (Van der Lecq 64); es werden dann vier Ausnahmen genannt.

¹⁸¹ Phys.I, 8 (11ra).

¹⁸² Isag., q.7–9; q.11–13; Es sei als Beispiel das erste Buch der Sentenzenlesung des Thomas von Aquin herangezogen: Sent.I d.28, 2, 1; d.31, 2, 1; 3, 1; d.45, 1, 4.

¹⁸³ Praed., q.1 (Schneider 6); zur Definition des Gattungsbegriffs durch Prophyrius, Isag. q.7 (Tatarzynski 152): *ista descriptio 'generis' esset valde bona, si esset intellecta secundum debitam expositionem et cum supplementis debitis*; zur Definition des "proprium", q.12 (p.175): *ista descriptio, sicut et aliae de quibus quaesitum est, non esset bona si reciperetur praecise secundum proprietatem sermonis. Sed ego dico, quod ipsa est valde bona si convenienter exponatur et secundum illam expositionem accipiat*; q.13 (p.179); Periherm.I q.4 (Van der Lecq 18): *haec est bona descriptio si sit bene exposita cum debitis supplementis*; ebenso auch in den Qu. breves zum selben Text, zitiert bei M.H. Reina, Il problema del linguaggio in Buridano, p.18 n.79; Phys.III, 3 (44va): *et ad istum sensum debent exponi auctoritates . . .* Ein beliebiger Theologen-Text aus dem 13. Jahrhundert: Heinrich von Gent, Sum.62, 3 (191rX): *dico quod hoc verum est secundum modum inferius exponendum*; 67, 3 (221rO): *dico quod dictum Hilarii non potest habere veritatem nisi . . .*

logischen Rücksichten eine zusätzliche Reflexion auf den Status philosophischer Behauptungen, die aber von deren Inhalt unberührt bleiben. Um dafür einige Beispiele zu nennen: Das erste Prinzip bedarf in Absetzung von Aristoteles erstens einer Neuformulierung¹⁸⁴ und zweitens ist für Buridan dasjenige traditionelle Verständnis nicht haltbar, das ihm die Stellung einer singulären Erstheit zuschreibt; es gibt in Wahrheit eine Vielzahl "erster" Prinzipien.¹⁸⁵ Die wohl berühmteste Abkehr Buridans liegt in der Verwerfung der aristotelischen Theorie der Projektilbewegung zugunsten der Lehre vom Impetus.¹⁸⁶

Diese fallweise Beurteilung gilt in analoger Weise auch für andere Autoren, etwa für Averroes, zu dem sich ebenfalls sowohl (wenn auch nur im Detail) kritische Formulierungen finden:

Et Commentator in secundo huius ponit de hoc verba obscura, quod grave appropinquans fini velocius movetur propter magnum desiderium ad finem;¹⁸⁷

Sed tamen videtur mihi quod Commentator in ponendo hanc conclusionem posuit falsas conclusiones [. . .] Sed mirandum est quomodo Averroes et beatus Thomas ausi fuerunt arguere contra istam conclusionem Avicennae, quia nihil probabile dixerunt contra eam; Commentator enim non arguit nisi auctoritate Aristotelis¹⁸⁸

– wie auch ausdrückliche Anerkennungen:

Et Commentator in VIII Phys. valde pulchre declarat istum processum.¹⁸⁹

All die genannten Beispiele sollten die generelle Einstellung Buridans zu Aristoteles vorführen. Daran muß sich nun die Frage anschließen, in welcher Weise Buridan auf der Ebene der Interpretation mit Aristoteles umgeht. Wie weit geht hier die

¹⁸⁴ Met.IV, 13 (23ra): Sed ego credo quod simpliciter primum principium debet poni ista propositio: quodlibet est vel non est; vel ista universalis: nihil idem est et non est; cf. 22vb.

¹⁸⁵ Met.II, 2 (9vb): principia indemonstrabilia et in artibus vel scientiis supponenda non sunt unum tantum vel pauca, imo sunt tot aut plura quot sunt conclusiones demonstrabiles [. . .] Ideo absurda est opinio aliquorum credentium, quod nihil possit simpliciter demonstrari nisi secundum reductionem ad illud primum principium, quod IV huius dicitur esse notissimum; ähnlich in der Lectura de Sum. log. cit. ap. G. Klima, *Latin as formal language*, p.78 n.2. Th. Kobusch hat "die philosophiegeschichtliche Bedeutung der Position Buridans in diesem Zusammenhang" darin gesehen, daß er "gegenüber dem monoprinzipiellen Denken 'einiger' Zeitgenossen wieder die nominalistische Ansicht von der Vielheit und Verschiedenheit der Prinzipien zur Geltung bringt." Der Experte und der Künstler, p.71.

¹⁸⁶ Phys.VIII, 12.

¹⁸⁷ de caelo II, 12 (176).

¹⁸⁸ Phys.IV, 6 (72va).

¹⁸⁹ Met.I, 4 (5rb).

Wahrheitsanerkennung im Falle des Aristoteles, der für einen Lehrer der Artes-Fakultät die Orientierung schlechthin bildet?

Hier muß nun auch die Suppositionslogik erwähnt werden, die man eine Lehre von den Wahrheitsbedingungen genannt hat. Sie war ja wie bekannt zwar einerseits eine gegenüber der aristotelischen Logik zusätzliche logische Disziplin, aber andererseits keine vom Ansatz her schulspezifische. Sie wurde nur in den nominalistischen Kommentierungen genutzt, weil sie eine Klassifikation der möglichen Sinne von Sätzen enthält. Daher ist nicht ihre kritische Funktion die eigentliche – wie es etwa am Umgang Ockhams mit anerkannten Grund-Sätzen der Scholastik in der „Summa logicae“ (I, 65) scheinen könnte –, sondern die klärende. Uneigentliche Redeweise ist wohl nicht die paradigmatisch philosophische, aber sie wird gleichwohl erstaunlicher Weise „dem Philosophen“ nicht zum Vorwurf gemacht. Der Kommentator oder auch nur Rezipient soll nicht uneigentliche Aussagen verwerfen, weil sie uneigentlich sind, sondern aufklären, in welchem Sinne sie wahr sind. Buridan hat dies klar formuliert:

Videtur ergo mihi omnino quod, ubi appareret auctorem posuisse aliquam propositionem ad aliquem sensum verum, licet non secundum propriam locutionem, negare simpliciter propositionem esset disculum et protervum, sed ne erretur debet bene dici quod proprie non est vera secundum proprium sensum, sive de virtute sermonis, et debet ostendi *secundum quem sensum* est verum.¹⁹⁰

Die Zuwendung zu Aristoteles bedarf nicht der Begründung oder des theologischen Unbedenklichkeitszeugnisses – Aristoteles ist ja längst, d.h. seit ca. Mitte des 13. Jahrhunderts als Autor der universitären Lehrbücher anerkannt. Selbst der Papst hatte inzwischen schon die Abkehr von Aristoteles kritisiert. Aber Buridans Denken bewegt sich nicht auf einer Ebene, wo Orientierung an oder Abwendung von Aristoteles zu einer grundsätzlichen Frage würde. Solches geschieht eher in der theologischen Fakultät. Was Buridan hingegen erforderlich scheint, ist, im einzelnen das Recht des Aristoteles zu prüfen. Und da, wo dieses Recht auch durch Eingrenzung oder Interpretation nicht zu halten ist, wird vor schwerwiegenden Folgerungen gewarnt. Im „Tractatus de relationibus“ heißt es folgendermaßen:

Sed dico quod istae rationes tres allegantes Aristotelem et Commentatorem non petunt nisi exponi. Et si ipsi dixerunt in aliquo

¹⁹⁰ de supp.III (Reina 204).

falsum, numquam propter hoc natura cessavit secundum sibi datam regulam operari.¹⁹¹

Dieser drastische, aber innerhalb der Scholastik ja nicht singuläre Hinweis auf die grundsätzliche Irrtumsfähigkeit des Aristoteles entbindet in der exegetischen Praxis den Kommentator nicht davon, innerhalb von einigermaßen plausiblen Grenzen die Wahrheitsfähigkeit der auctoritates aufzuzeigen. Wie es in der zuvor genannten Stelle hieß: debet ostendi secundum quem sensum est verum. Diese eigentümliche Verschränkung von Wahrheitsunterstellung und magistralem Determinationsrecht bezüglich des Sinnes, *in dem ein Satz wahr ist*, gehört zu den spezifischen Eigenschaften der scholastischen Rezeptionsform. Daher finden sich auch bei Buridan immer wieder solche Festlegungen:

ad istum sensum debent exponi omnes auctoritates et rationes Aristotelis et eius Commentatoris;¹⁹²
diffinitio aequivocorum, quam dat Aristoteles, et similiter univocorum sunt bonae, si debite exponantur et secundum illam debitam expositionem recipiantur.¹⁹³

Es sei hier nur kurz daran erinnert, daß Buridan gerade mit Hilfe seines Reservoirs an interpretatorischen Kategorien sich gar nicht an den Wortlaut eines autoritativen Textes in einer Weise sklavisch zu halten braucht, daß dieser im Falle seines logischen Ungenügens hinsichtlich der *virtus sermonis* vollständig verworfen werden müßte. Das Nominalisten-Statut hat diese Praxis verworfen. Was immer die Gründe für eine solche gewesen sein mögen,¹⁹⁴ für Buridan bestehen objektiv gesehen keine Gründe sich dieser These in praxi anzuschließen. Er verwirft sie sogar explizit:

absurdum est dicere simpliciter quod propositio auctoris sit falsa si ponat eam secundum locutionem impropriad secundum quam sit vera, sed debemus dicere quod vera est secundum sensum verum

¹⁹¹ de rel.V, 16 (f.195v); Adam Wodeham, Lect.sec., prol, q.2 § 9 (I p.51): quia hoc non est apud me verum [...] ideo aliter dico, sive hoc fuerit mens Aristotelis sive non.

¹⁹² Met.IX, 1 (56vb).

¹⁹³ Praed., q.1 (Schneider 6); ein anderes Beispiel: Met.IV, 5 (16ra): ... quod non est propria locutio saltem vera dicere quod ens inquantum ens sit subiectum proprium in metaphysica, quia virtute reduplicationis sequeretur quod omne ens esset ibi subiectum proprium; tamen illa locutio sustineretur ad talem sensum ...

¹⁹⁴ cf. R. Paqué, Das Pariser Nominalistenstatut, p.30 sqq.; W. Courtenay, Force of Words and Figures of Speech. The Crisis over Virtus sermonis in the Fourteenth Century, in: Franc.Stud.44 (1984), 107–128.

posita, iuxta dictum Aristotelis in libro Ethicorum, quod sermones sunt recipiendi et intelligendi secundum materiam subiectam, sed bene debemus dicere quod propositio non esset vera si posita esset et recepta secundum propriam locutionem.¹⁹⁵

Daß in der exklusiven Maßgeblichkeit der *virtus sermonis* aber ein Motiv für eine prinzipiell autoritätskritische Tendenz liegen könnte, indem man sagt, jeder Satz, der nicht seiner *virtus sermonis* nach wahr ist, ist auch prinzipiell nicht wahr, war das Motiv für die Verwerfung einer solchen gewaltsamen Hermeneutik im Pariser Nominalistenstatut von 1340.¹⁹⁶

Buridan bewegt sich in eine ähnliche Richtung. Bei der Frage, ob Sätze wie „animal est genus“ oder „Mensch ist eine Art“ akzeptabel sind, macht Buridan grundsätzliche Bemerkungen zur Sprache, insofern sie Gegenstand interpretatorischer Bemühungen ist. Der bekannte Kontroversbegriff ist der der *virtus sermonis*. Das Statut von 1340 verurteilt deren Verabsolutierung. „Virtus“ kann im etymologischen Sinne verstanden werden als ursprüngliche und damit eigentlich dem Wortlaut entspringende Bedeutung. „Virtus sermonis“ kann aber auch die logisch vereindeutigte Zuordnung zu einer Bedeutung meinen. Die Möglichkeit einer solch eindeutigen Zuordnung ist kontrovers geworden und das Statut von 1340 hat sie gerade im Namen des Sprachkonventionalismus kritisiert. Genau dies tut auch Buridan:

sermo non habet in enuntiatione virtutem ex se, sed ex nobis ad placitum. Ideo si utamur sermone sicut ipso consueverunt uti philosophi et alii, nos nihil agimus contra virtutem sermonis, immo certe talem virtutem et potentiam habet vox, saltem litterata, quod ipsa est potentia ad hoc, quod imponamus eam ad significandum quod volumus et quod ea imposita ad significandum utamur sicut volumus, scilicet vel significative vel materialiter; nec in hoc agendo agimus contra virtutem sermonis.¹⁹⁷

Mit gleichem Nachdruck macht Buridan jedoch geltend, nicht jeglichen Unterschied hinsichtlich des Status von Bedeutungen

¹⁹⁵ de supp.III (Reina 203); Buridans Lehre von der Notwendigkeit, bei Sätzen zu distinguieren (Met.IX, 5; f.58ra; Eth.VII, 21; f.155ra), verliert erst auf dem Hintergrund des Nominalistenstatus ihre Selbstverständlichkeit: Paqué, Nominalistenstatut, pp.92–104.

¹⁹⁶ cf. n.200; W.J. Courtenay, cf. supra n.194.

¹⁹⁷ Isag., q.5 (Tatarzynski 143); Met.IX, 5 (58va). Gerson wird später bei seiner Kritik an der Häufung theologischer Neologismen auch die Begründung „nomina sunt ad placitum“ miteinbeziehen: Brief an Barthélemy Clantier, oeuvres II p.97 sq.

leugnen zu wollen. Nach wie vor konzidiert er explizit ebenso wie faktisch eine *locutio impropria*. Der erstrangige Sinn (*primus sensus*; *principalis*; *proprius*) ist hingegen derjenige, welcher der Bedeutung nach zuerst einem Laut gegeben worden ist.¹⁹⁸ Die Erweiterung geschieht durch Ähnlichkeit. Buridan recurriert hier wie auch an vielen anderen Stellen¹⁹⁹ auf die aristotelische Prosen-Analogie. Zuerst bezieht sich das Prädikat "gesund" auf das Lebewesen in einer bestimmten Verfaßtheit. Es kann dann aber auch anderes bezeichnen, sofern dieses andere sich in bestimmter Weise auf das gesunde Lebewesen bezieht.

Diese Stufung gilt dann sogar für die Suppositionsarten. Die personale Supposition geht der materialen voraus – was aber nicht ausschließt, daß jedes Wort in beiderlei Supposition genommen werden kann.

Daraus ergeben sich nun wichtige Folgerungen für die Interpretation von Texten. Unbeschadet der Stufungen von Suppositionstypen und der Bezeichnungsweisen schließt der Arbitrarismus der Sprache – Buridan verweist auf die Wortumstellungen der *metrificatores*, die Ironie und ähnliches – aus, daß die Bedeutung eines Textes ausschließlich mit den Mitteln der Sprachlogik ermittelt werden dürfte. Der Sinn von Texten ist der, den die Autoren diesen gegeben haben. Es ist wohl nicht als Argument, sondern als eine weitere wichtige Folgerung zu nehmen, wenn Buridan geltend macht, daß auf diese Weise auch ein "uneigentlicher Sinn" eines Textes als wahr angesehen und anerkannt werden kann. Neben dem Konventionalismus-Argument gegen die Verabsolutierung der *virtus sermonis* wird auch dieser Gesichtspunkt vom Statut hervorgehoben. Wie grundsätzlich und daher weitgreifend diese Regeln sind, zeigt sich daran, daß Buridan in diesem Zusammenhang auch auf die Bibel-Exegese zu sprechen kommt und in dramatischer Weise die gravierenden Konsequenzen der Alternative deutlich macht.²⁰⁰ Ihrer Bedeutung wegen sei die Passage in extenso zitiert:

¹⁹⁸ Isag., q.5 (Tatarzynski 143): *qui est secundum significationem primo et principaliter voci impositam.*

¹⁹⁹ cf. cap.24 § 2.

²⁰⁰ R. Paqué hat auf die ähnliche Richtung von Formulierungen des Statuts und von Buridans eigenen Texten aufmerksam gemacht; cf. p.92 sqq.; auch H. Thijssen, *Once again*, pp.149–151. Die aufschlußreichen Texte der *Isagoge-Quaestiones* waren ihm aber nicht bekannt. Beides, Konventionalismus-Argument wie die Konsequenzen für die Bibel-Hermeneutik werden auch im Statut namhaft gemacht, CUP II p.506; nr.1042: ... *quia pari ratione propositiones*

Et ego statim respondeo, quod numquam ad hoc virtus sermonis nos obligavit, immo aliquando debemus sermones recipere secundum proprios sensus eorum et aliquando secundum sensus improprios, ut parabolicos vel ironicos, vel alios valde remotos a sensibus propriis. Verbi gratia, si legimus libros doctorum, ut Aristotelis aut Porphyrii, debemus recipere sermones eorum secundum illos sensus, licet improprios, secundum quos illi doctores imposuerunt eos, et sic simpliciter debemus illos sermones concedere tamquam veros, quia recepti secundum illos sensus sunt veri. Sed tamen debemus dicere, quod secundum tales sensus positi sunt et quod si essent positi secundum suos sensus proprios, ipsi essent falsi. Et si legentes libros doctorum aliter reciperent sermones quam credant esse positos a doctoribus, ipsi essent protervi et dyscoli et non digni studere vel legere libros philosophorum. Similiter omnes sermones Bibliae vel Evangeliorum debemus simpliciter dicere esse veros et debemus eos recipere secundum illos sensus secundum quos positi sunt et secundum quos sunt veri; et aliter facientes essent erronei et blasphemii, vel forte haeretici. Sed tamen de multis illorum sermonum, licet nobis bene dicere quod essent falsi, si essent positi et recepti ad proprios sensus.²⁰¹

Trotz dieser grundsätzlichen Überlegungen muß man konstatieren, daß auch Buridan eine Reihe von Interpretationsregeln kennt, die nach unserem oben gegebenen Überblick die größte Nähe zu Ockham haben. Um auch hier einige (leicht vervielfältigbare) Einzelbeispiele zu geben:

– Zum ersten muß beachtet werden, daß weder Aristoteles noch Averroes in allen Fällen determinierend sprechen. Nicht bloß in den offenkundig referierenden Passagen sondern auch in anderen Texten werden nicht selten Gedanken – auch in sprachlich noch vorläufiger Form – bloß erwogen, aber noch nicht endgültig

Biblie absoluto sermone essent negandae, quod est periculosum. Et quia sermo non habet virtutem, nisi ex impositione et usu communi actorum vel aliorum, ideo talis est virtus sermonis, qualiter eo actores communiter utuntur et qualem exigit materiam, cum sermones sint recipiendi penes materiam subjectam. Der an späterer Stelle nochmals wiederholte Verweis auf die materia subiecta scheint bei Buridan allerdings keine Parallele zu haben. Ohne dieses Indiz zu notieren, spricht Paqué von "der völligen Ablösung der Sprache von der Sache" (p.103) bei Buridan. Urteile dieser Art sind allerdings viel zu holzschnittartig; es käme zunächst darauf an, das Sprachkonzept Buridans mit möglichst reichem Textmaterial im historischen Kontext zu profilieren.

²⁰¹ Isag., q.5 (Tatarzynski 144 sq.); allerdings hatte auch Ockham gesagt, in de praedicab. c.2 § 2 (OPh II p.49): dico quod de virtute sermonis haec est simpliciter falsa: 'participatione speciei plures homines sunt unus homo'. Et ita est de multis auctoritatibus philosophorum, quae falsae sunt de virtute sermonis quamvis intentio auctoris sit vera; et ideo, sicut communiter dicitur, sermones auctorum sumendi sunt in sensu in quo fiunt, non in sensu quem faciunt; SL III–4, 6 (OPh I p.778).

zur Entscheidung gebracht. Davon hängt aber der Verpflichtungscharakter eines Textes ganz wesentlich ab.²⁰²

– Ebenso wie die terminologische Beweglichkeit einen Freiraum in der Textauslegung schafft, gehört die Definition der Begriffe auch noch bei Buridan zu einem festen Bestandteil der scholastischen Methode:

ad videndum de hoc oportet supponere quid nominis quia sine hoc non potest esse disputatio, ut apparet IV Metaphysicae et in libro Posteriorum et in libro de sensu, ubi dicitur, quod quid nominis est principium doctrinae.²⁰³

– Ebensowenig wie man erwarten kann, daß Aristoteles alle philosophischen Aussagen bereits in die logisch am meisten ökonomische Form gebracht hat, so gibt es auch im einzelnen terminologische Eigentümlichkeiten zu beachten. Wie wiederum Ockham bereits ähnlich formuliert hat, sagt auch Buridan: Aristoteles modicam habens sollicitudinem de nominibus sicut dicit Commentator in prohemio physicorum, saepe consuevit capere concretum loco nominis abstracti.²⁰⁴

– Neben der manchmal zu konstatierenden sprachlichen Nachlässigkeit lassen sich auch andere Gründe für die Veruneigentlichung der Sprachform nennen: Er spricht mitunter die Sprache seiner Gegner. Durch die Auseinandersetzung mit Platon habe Aristoteles manchmal selbst eine platonische Ausdrucksweise angenommen: quia saepe Aristoteles disputat de hoc contra Platonem, ideo ipse saepe tenet modum loquendi Platonis, scilicet quod universalialia sint formae singularium.²⁰⁵ Thomas hatte übrigens eher umgekehrt interpretiert: Da, wo Aristoteles gegen Platon argumentiere, habe er meist nur seine Redeweise, nicht seine wirklich vertretene Position im Auge.²⁰⁶

²⁰² e.g. Met.VIII, 1 (56ra).

²⁰³ Phys.III, 7 (50rb); IV, 7 (73ra); I, 8 (11va): Aristoteles illam propositionem non posuit determinando veritatem sed disputative etiam arguendo ad partem falsam, scilicet quod locus esset materia.

²⁰⁴ Phys.I, 8 (11va); Soph.IV, 13 (Scott 75): Et Aristoteles satis superficialiter loquitur de hoc primo Posteriorum.

²⁰⁵ Met.VII, 12 (48rb); cf. fol.48va: quoniam Aristoteles in VIII huius loquitur modo platonico et non secundum intentionem propriam in praedicta auctoritate, et eodem modo loquebatur in I caeli . . . Jene Veruneigentlichung der Sprache durch die Gegnerschaft gelte auch für Averroes (48va).

²⁰⁶ In de an.I, 8 (Pirota 107; ed Leon.XLV, 1 p.38, 3–13): Aristoteles plerumque quando reprobat opiniones Platonis, non reprobat eas quantum ad intentionem Platonis, sed quantum ad sonum verborum eius; quod ideo facit quia Plato habuit malum modum docendi: omnia enim figurate dicit et per symbola docet, intendens aliud per verba quam sonent ipsa verba, sicut quod dixit animam esse circulum; et ideo ne aliquis propter ipsa verba incidat in errorem, Aristoteles

– Es kann aber auch sein, daß Aristoteles sich einfach einem überkommenen Sprachgebrauch anschließt, ohne dessen Korrekturbedürftigkeit eigens hervorzuheben. Diese zu entdecken ist dann Aufgabe des Exegeten. So wird etwa die Rede von Teilen auf das Ganze übertragen und daher uneigentlich:

videtur mihi dicendum quod non est propria locutio "totum componitur vel est compositum ex partibus", licet sit maxime consueta, nam secundum grammaticam componi significat cum alio poni, ideo pars est quae alteri parti componitur et unitur [. . .] non est propria locutio totum dividitur in suas partes licet sit maxime consueta, sed pars est quae dividitur et separatur a parte . . .²⁰⁷

– Wie Ockham bedient sich auch Buridan des Gesichtspunktes, die Besonderheiten des idioma des Aristoteles zu berücksichtigen.²⁰⁸ Dies ist natürlich insofern erstaunlich, als dies ja nicht aus eigener Kenntnis der griechischen Sprache stammt und daher lediglich unterstellt werden kann. Dieser Aspekt ist daher nur von der Funktion her zu verstehen, eine weitere Möglichkeit zu bieten, um zwischen sprachlicher Eigentümlichkeit und sachlicher Bestimmung eine Distanz zu schaffen.

f) Buridan und Platon

Man könnte denken, das Verhältnis eines Nominalisten zu Platon sei keiner eigenen Erwähnung wert. In der Tat spielt Platon bei Buridan keine herausragende oder gar mit Aristoteles vergleichbare Rolle. Insofern Platon weitgehend aus der Perspektive des Aristoteles betrachtet wird, ist es gerechtfertigt, auf das

disputat contra eum quantum ad id quod verba eius sonant. Die berühmte Aussage über den Stellenwert der philosophischen Meinungen innerhalb der Philosophie (in *de caelo* I, 22; nr.228) steht übrigens im Zusammenhang der Kontroverse, ob, wie Simplicius behauptet, Aristoteles nur die sprachliche Form Platons treffen will (der Simplicius eine ähnliche Funktion gibt wie Thomas der religiösen Symbolsprache) oder, ob, wie Alexander Aphrodisias behauptet, Aristoteles auch deren sachliches Verständnis treffen will. Bei Durandus wird es ähnlich heißen: *naturalis Philosophia non est scire quid Aristoteles vel alii philosophi senserint, sed quid habeat veritas rerum. Unde ubi deviat mens Aristotelis a veritate rerum, non est scientia scire quid Aristoteles senserit, sed potius error.* (*Sent.*, prol. p.4)

²⁰⁷ *Phys.*I, 9 (13ra); cf. 13rb; *Soph.*VI, 1 (Scott 104): *Unde non oportet quod semper propositiones recipiantur secundum illum sensum qui magis esset de proprietate sermonis. Sed saepe conveniens est eas recipere secundum alios sensus, secundum quos consueverunt poni a doctoribus; zum Ausdruck "communiter loquentes" (auch *Met.*IV, 15; f.26ra): Mojsisch, Die Theorie des Intellektes, p.15 mit Verweis auf die uns nicht zugängliche Arbeit von R.D. Tétreau, *The agent intellect in Meister Dietrich of Freiberg*, Diss. (masch.) Toronto 1966, pp.4–9; Ockham, *ord.*I d.3 q.6 (OTH II p.493).*

²⁰⁸ *Eth.*VII, 13 (149va).

Platon-Verhältnis am Ende des Aristoteles-Kapitels einen Blick zu werfen. Insofern aber Buridans Platon-Kritik nicht in jeder Hinsicht bloß eine Wiederholung der Platon-Kritik des Aristoteles ist, darf sein Platon-Bild hier nicht gänzlich übergangen werden.

Platon wird meistens als derjenige erwähnt, der eine bestimmte Universalienlehre aufgestellt hat. Es sei, so sagt auch Buridan, Platons These gewesen, das Allgemeine sei vom Singulären getrennt real.²⁰⁹ Buridan kann gelegentlich auch einfach vom "universale platonium" sprechen.²¹⁰ Während es aber Ockham bei einem entsprechenden Referat – und der Wiederaufnahme der aristotelischen Einwände dagegen – bewenden läßt,²¹¹ scheint Buridan sogar Zweifel zu hegen, ob das Referat der platonischen Ideenlehre durch Aristoteles wirklich zuverlässig ist:

Ita igitur interimitur opinio Platonis, si habebat talem opinionem qualem ipsi imponimus.²¹²

Jedenfalls ist seine Mühe ersichtlich, Platon keine unnötigen Absurditäten zuzuschreiben.²¹³ Das Erfordernis einer der Allgemeinheit nach gestuften Kausalität, wobei die allgemeineren Ursachen mit den unmittelbaren aber kooperieren, erkennt Buridan ausdrücklich an: et mihi videtur quod ista fuit maxima ratio propter quam posuit ideas separatas.²¹⁴ Dies hat natürlich nichts zu tun mit einer Rehabilitierung Platons gegen Aristoteles.²¹⁵ Wohl aber sind in der Pariser Tradition immer wieder einmal solche Zweifel geäußert worden; man kann an Albertus Magnus,²¹⁶

²⁰⁹ Praed., q.4 (Schneider 30): ... et hoc est ponere universalia separata a singularibus, sicut posuit Plato. cf. Met.I, 7 (6vb).

²¹⁰ Qu. in de an.I, 4 (Patar 199).

²¹¹ M. McCord Adams, William Ockham: Voluntarist or Naturalist, in: J.F. Wippel, *Studies in Medieval Philosophy*, Washington D.C., 1987, 219–247; p.223 n.14: "Ockham gives Platonism short shrift, simply rehearsing Aristotle's arguments against it."

²¹² Met.VII, 9 (47ra).

²¹³ Met.VII, 15 (50vb): Et certe credendum est quod Plato nunquam posuit quod essent res separatae adinvicem distinctae [...] Sed credendum est quod ipse opinatur de intellectu humano. Ipse enim credidit ut apparet III De anima quod eodem intellectu in numero omnes homines intelligerent et quod ille esset separatus ab omnibus hominibus, ita quod non inhaerens illis, sed tamen assistens eis presentialiter et indistanter sicut diceremus deum assistere toti mundo; quamvis ergo essent multi intelligentes, tamen unico intellectu essent intelligentes.

²¹⁴ Phys.II, 5 (32vb); er fährt fort: et propter quam Avicenna et themistius concluderunt datorem formarum esse substantiam separatam a magnitudine.

²¹⁵ Man denke an die lakonische und radikale Zurückweisung bei Bonaventura, *Hexaem.VI*, 2 (V, 361a): nihil valent rationes suae.

²¹⁶ Met.VII, 5, 3 (ed. Col. XVI 2 p.378): Et forte non omnino dixit falsum, sed in hoc pertractare est alterius philosophiae; nunc enim non suscipimus explanare nisi dicta et opiniones Peripateticorum.

Siger von Brabant,²¹⁷ Heinrich von Gent,²¹⁸ Duns Scotus²¹⁹ oder Nikolaus von Autrecourt²²⁰ denken. Anders auch als bei Ockham kommt der Name Platon bei Buridan auch in anderen Kontexten vor; um nur einige zu nennen: Platon wird für einen Theoretiker genommen, der eine inhaltliche Apriorität des Wissens gelehrt habe;²²¹ zur Anamnesis-Lehre wird das Sklavenbeispiel aus dem *Menon* zitiert;²²² Platon artikuliert auch die Begeisterung des Wissens;²²³ Buridan kommt auch auf die Seelenlehre des *Timaios* zu sprechen.²²⁴ Platon wird merkwürdigerweise auch dafür gehalten, ein Theoretiker des Determinismus zu sein. Dies geschieht in der langen Quaestio 5 zum VI. Buch der Metaphysik, die im Zusammenhang von Buridans Freiheitslehre schon mehrfach Beachtung gefunden hat.²²⁵ Bei anderen Zusammenhängen werden die Schwierigkeiten noch größer, die referierten Thesen wie Buridan mit dem Namen Platons in Verbindung zu bringen. Was heißt es, daß Platon das Sein von Akzidentien zugelassen, diese aber für keine Seienden gehalten habe?²²⁶

²¹⁷ A. Marlasca, Introduction in: Siger de Brabant, *Les Questiones super librum de causis*, p.30; bes. q.17 (Marlasca 78).

²¹⁸ qdl.7, 1–2 (XI p.18 sq.); qdl.9, 15 (XIII p.265); 14, 3 (563rS).

²¹⁹ Rep. Par.I d.36 q.2 n.33 (ed. Vivès XXII, 444b): Nunc autem Plato vere posuit ideam in mente divina, eo modo quo Aristoteles falso sibi imponit eas posuisse in re extra, ut per Commentatorem patet super I Ethicorum. Aristoteles autem imponit ei eas posuisse ideas quidditates per se existentes rerum sensibilibus; Lect. II d.2 n.157 (ed. Vat. XVIII p.278). – Bei derart kurzen Formulierungen wie etwa Crathorn, Sent., q.2 dist.2 (Hoffmann 134): quomodo Aristoteles imposuit Platoni quod opinabatur esse universalia, läßt sich nicht ganz entscheiden, ob nur die Indirektheit der Überlieferung oder auch die sachliche Richtigkeit des aristotelischen Referates gemeint ist.

²²⁰ Satis exigit ordo (O'Donnell 266); cf. K. Flasch, Die Metaphysik des Einen, p.79; wie die anderen Belege zeigen, geht es aber zu weit, wenn Autrecourt singular als "rühmlicher Außenseiter" auftritt: id., *Allgemeine*, HWPh I col.172.

²²¹ Met.I, 5 (6ra).

²²² Met.I, 5 (6ra).

²²³ Met.I, 1 (3va): Sed Plato dicit quod scientia non habet inimicum nisi ignorantem et quod ille qui nunquam gustavit mel non potest cognoscere mellis dulcedinem: ideo tales qui non noverunt scientias speculativas non cognoscunt delectationes consequentes et ideo non appetunt eas.

²²⁴ Qu. in de an.III, 7 (Patar 442).

²²⁵ Met.VI, 5 (35vb): Ista quaestio est valde difficilis et est una opinio quae attribuitur reverendo Platoni quod omne quod potest esse erit et non est possibile quin ipsum erit et omne quod est possibile fieri fiet et impossibile quin fiat; (36va): et semper revertetur reverendus Plato ad dicendum quod ex nunc positus sequitur necessario quod ego ex electione faciam tale opus . . .; f.36va: Et tunc solvitur ratio Platonis: Quia sua secunda propositio negaretur de agente libero, sed concederetur de non libero.

²²⁶ Met.IV, 13 (23ra): nos concedimus populum esse et ipsum non esse ens, et domum esse et non ipsam esse ens et Plato concessit accidentia esse et non ipsa esse entia.

Die "Grundzüge der Philosophie Buridans" sind in diesem Kapitel zunächst unter formalen Gesichtspunkten wie Sprachstil, Artikulationsform etc. untersucht worden. Die Eigentümlichkeit einer Philosophie des Mittelalters kann man aber nur angemessen verstehen, wenn man ihr explizites und/oder faktisches Verhältnis zur Theologie einbezieht. Dieser Präzisierung widmet sich das folgende Kapitel.

19. KAPITEL

RATIONALITÄT UND CHRISTLICHER GLAUBE

1. Grundsätzliche Vorbemerkungen

Die Relationstheorie Buridans bliebe, so wurde im vorhergehenden Kapitel zu zeigen versucht, gänzlich ohne Tiefendimension, wenn sie schlicht als ein beliebiger Diskussionsbeitrag behandelt würde, dessen einzelne Argumente unter Umständen sogar austauschbar erscheinen könnten. Daher wurde der – wenn auch unter Umständen in vieler Hinsicht vorläufige – Versuch unumgänglich, Statur und Kontur des buridanischen Denkens insgesamt zu skizzieren. Dies aber führt abgesehen vom bereits Gesagten zu einem eigenen Thema, denn das Verhältnis zur Philosophie bei einem akademischen Autor des 14. Jahrhunderts zu untersuchen heißt, sein Verhältnis zur Theologie mitzubedenken. Wenn dafür nicht allein schon das Thema der Relationen selbst den Anstoß zu geben vermöchte, das im Mittelalter wie eingangs vorgeführt sowohl sein Interesse wie auch die wichtigsten Gesichtspunkte der Theologie verdankt, dann ergäbe sich dies doch zumindest aus dem, was es in Buridans zeitlichem Kontext bedeutet, Begriff und Funktion von Philosophie zu bestimmen. Deren Verhältnis zur Theologie bzw. zum christlichen Glauben zu bedenken, ist aus völlig naheliegenden Gründen so einleuchtend, wie jedwede Philosophie der Neuzeit nur im Zusammenhang mit ihrem Wissenschaftsverständnis angemessen zu interpretieren ist.

Gewiß ergeben sich dabei Unterschiede von der Art, daß diese beiden Zuordnungen nur analog, nicht unmittelbar aufeinander bezogen werden können. Während die neuzeitliche Philosophie noch vor der Entscheidung steht, ob sie sich selbst als einen Fall, wenn auch vielleicht als einen Sonderfall im Corpus der Wissenschaften verstehen will, oder aus einer Typologie von Verstehensformen ein von "der Wissenschaft" nicht thematisierbares Eigenrecht zu reklamieren sucht, kann dies auf die mittelalterlichen Selbstverständigungen nicht einfach übertragen werden. Denn die Theologie scheint von der Art zu sein, daß sie eine definitive Kompetenzbeschränkung hinsichtlich der Formen des Wissens nicht akzeptieren kann. Andererseits ist der Begriff des Natürlichen – etwa im Sinne der natürlichen Vernunft

– theologisch nur als “Form”, als Systemstelle konzederbar, nicht jedoch in seinem Gehalt positiv interpretierbar. Dies besagt nichts anderes, als daß die Konfliktlage aus theoretischen, und keineswegs aus bloß institutionellen Gründen brisanter ist als das neuzeitliche Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft.

Bei Buridan ist dieses Verhältnis nicht angemessen auf eine der einfachen typisierenden Formeln zu bringen, wie sie für die Konflikte des 13. Jahrhunderts gerne verwendet werden. Es sind mehrere, voneinander unabhängige Linien, die ein komplexes Bild ausmachen. Aber wie lautet eigentlich seine Fragestellung? Hier muß festgestellt werden, daß es bei Buridan eine am Text festzumachende und insofern systematische Fragestellung, eine eigene quaestio zu unserem Thema offenkundig nicht gibt. Dies ist jedoch kein für Buridan allein geltendes und insofern für ihn charakteristisches Faktum, sondern nur die Bestätigung einer weitgreifenden Asymmetrie innerhalb des mittelalterlichen Denkens zwischen den beiden fraglichen Disziplinen. Man kann wohl mit gutem Grund sagen, daß das Verhältnis von Vernunft und (christlichem) Glauben nur von den Theologen in systematischer Form behandelt worden ist.¹ Bei den Artes-Lehrern mag sich manche radikale und gewiß auch scharfe Kritik an der Theologie finden, aber wohl nirgends so etwas wie ein ins Grundsätzliche gehender Klärungsversuch.² Bei Buridan muß ebenfalls die Antwort aus einer Vielzahl von Bemerkungen erhoben werden.

Diese Vorbemerkungen betreffen allerdings im wesentlichen erst die textliche Gestalt seiner Fragestellung. Wenn man sich dem

¹ Man vergleiche etwa in Van Steenberghens Buch “Maître Siger de Brabant” das Kapitel “La philosophie et la foi” (p.229 sqq.).

² K. Flasch's Buch “Aufklärung im Mittelalter?” erweckt gerade in dieser Hinsicht Bedenken. Zum einen sind diese Texte immer noch zu einem nicht gerade vernachlässigbaren Teil einem Autor oder einem größeren Textkorpus noch nicht zuzuordnen: R. Hissette, *Enquête*, pp.313–318: 151 identifizierbar; L. Hödl, *Zur Theorie von der doppelten Wahrheit*, p.227: “Die Dunkelziffer ist noch immer erheblich”. Die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten bei der Interpretation der verurteilten Sätze sind nicht dadurch zu parieren, daß man sagt, diese Sätze seien eben Thesen, deren Vorbringen der Bischof von Paris befürchtet hat und unterstellen konnte. Solange einzelne Sätze kontextlos bleiben müssen, sind sie in ihrer Statur kaum einzuschätzen, so daß man nicht wissen kann, ob sie auf einer ausgearbeiteten, und dann auch vergleichbaren Theorie beruhen oder ob sie – bei manchen nicht unwahrscheinlich – nur provokante Redensarten waren. Wenn man den Unterschied des von Autoren intendierten Gehalts und des vom Bischof verurteilten Gehalts ganz ausklammert, bleiben für die Analyse der Argumente nur Konsistenzgesichtspunkte. R. Hissette, der am meisten für die historische Identifizierung der verurteilten Sätze geleistet hat, hat Flasch's Arbeit ebenfalls kritisch rezensiert: *Note sur le syllabus “antirationaliste” de 7 mars 1277*, in: *Rev. philos. de Louvain* 88 (1990), 404–414.

inhaltlichen Ansatz zuwendet, so fällt zunächst auf, von woher Buridan die Frage nicht angeht: Es findet sich bei ihm keine Untersuchung der beiden Behauptungsformen Glaube und Vernunft. Er behandelt zwar die logischen Probleme, die mit dem zusammenhängen, was man heute propositionale Einstellungen nennt. Jedoch erwächst daraus nicht der Ansatz dafür, das Selbstverständnis des philosophischen Wissens zu definieren. Im übrigen, das sei nur erwähnt, hat das „credere“ in Buridans Texten eine ganz unspezifische Bedeutung; „ut credo“ – dies ist nur eine mit anderen wie „ut puto“ etc. synonyme Formel für eine magistrale oder auch ‚subjektive‘ Stellungnahme.³ Es kann natürlich auch die spezifische Bedeutung eines Bekenntnisses haben: ego dico quod ego credo in Deum in patrem in filium in spiritum sanctum etc.; deinde ego credo hanc esse veram Deus est trinus et unus propter hoc quod credo Deum esse trinum et unum hoc est dictum quod per prius et principalius ego assentio et adhaereo huic propositioni Deus est trinus et unus.⁴

2. Der philosophische Gottesbegriff

Um das Verhältnis der buridanischen Philosophie zur christlichen Theologie seiner Zeit zu bestimmen, muß von dem die Rede sein, was ihr gemeinsames Aussagensubjekt ist. Es ist dabei weiter nicht überraschend, daß Buridans Gottesbegriff diejenigen Merkmale vereinigt, die im Mittelalter als die Gott identifizierenden galten. Es ist der im Grunde nicht kontroverse philosophische Begriff von Gott. Das, wofür bei Buridan der Terminus „Gott“ steht, trägt im wesentlichen die Attribute, die ihm auch anderwärts im Mittelalter in selbstverständlicher Weise zugeschrieben worden sind. Was hier aus einer großen Textmasse zusammengetragen ist, findet sich bei Buridan selbst nirgends in vergleichbarer Weise konzentriert. Wenn sonst immer wieder bei den Attributen das Problem aufkommt, wie ihre Zuschreibung begründet werden könnte, so entfällt bei Buridan zumeist auch dieses Problem. Sie sind also nicht nur dem Inhalt nach, sondern auch in ihrer argumentativen

³ De supp.II (Reina 192): sed, non obstantibus istis rationibus, ego credo oppositum, sicut ego probavi satis in quaestione sexta primi Perihermeneias; Phys.I, 19 (24ra); I, 20 (24va); IV, 16 (82vb). Die Wendung „ego credo“ (de supp.II; Reina 195; 197) ist viel subjektiver als etwa die thomastische Stereotype „respondeo dicendum“. Auch für die Verwendung von „credere“ ist dies von Interesse, denn es heißt soviel wie „ego dico“ (197; 199), wobei man nur schwer entscheiden kann, ob es sich um einen Gallizismus oder um Emphase handelt.

⁴ Phys.I, 18 (23va).

Absicherung weitgehend unproblematisch. Gott ist erste Ursache von allem, auch der Sekundärursachen, so daß jene über diese eine Bestimmungsdominanz hat, wie immer wieder mit dem *Liber de causis* – dies ist aber auch die einzige aus diesem Text von Buridan verwendete Stelle – gesagt wird: *causa primaria plus influit in causatum quam secunda causa*.⁵ Als selbst ohne Ursache ist er der *actus primus*⁶ und daher *actus omnino purus*.⁷ Buridan verwendet hier die traditionelle Bestimmung, dergemäß alles, was „per aliud“ ist, auf etwas zurückgeführt werden muß, was „per se“ ist.⁸ Das Prädikat der Einzigkeit, welches im 14. Jahrhundert insbesondere im Hinblick auf seine Wißbarkeit verhandelt wurde,⁹ spricht Buridan in der letzten Quaestio seines Metaphysik-Kommentars Gott ebenfalls zu, wenn er auch teilweise mit den von Aristoteles hierfür vorgebrachten Argumenten unzufrieden ist.¹⁰ Der Terminus „Gott“ ist für sich genommen jedoch nicht auf einen einzigen Referenten festgelegt. Im Hinblick auf die Sprache ist die Einzigkeit Gottes eine faktische.¹¹

⁵ Eth.V, 19 (107va); VII, 28 (163rb); X, 3 (209ra); IX, 7 (200ra); de rel.II, 33 (f.192r); de supp.I (Reina 182): *vere dicimus 'prima causa est et ipsa est Deus'*; Eth.VI, 3 (118va): *non potest dici quod principium significet in deo rem aliam ab ipso deo*; Met.V, 7 (30vb); de caelo II, 9 (Moody 165): *supponendum est ex metaphysica quod Deus est prima causa entium, et quod Deus est optimus et summe perfectus, et quod alia gubernantur ab ipso*; Phys.VII, 1 (103vb): *ad omnem operationem concurrit deus active tanquam primum agens*; VIII, 5 (114vb); II, 5 (32va): *unus est dator formarum sicut dicit Avicenna, qui ad omne quod fit agit tanquam agens commune et primum et omnino principalissimum et iste est deus supremus*; cf. f.32vb, wo Buridan die Notwendigkeit der Kooperation verschiedener Ursachen unterschiedlicher Allgemeinheit behandelt; auf den „dator formarum“ verweist in einem Referat auch Qu. in de an.II, 10 (Pattin 255); ib. p.256: *ego autem credo et puto esse demonstrabile quod ad nostram intellectionem et ad omne aliud quod fit necessarium esse concurrere active, immo principaliter agens, illud primum intellectum agentem a quo quidem omnibus esse et vivere est, his quidem clarius, his quidem obscurius, ut dicit Aristoteles secundo Caeli*.

⁶ Phys.VIII, 6 (115rb); Qu. in de an.II, 2 (Patar 233); Gott ist die Wahrheit: Phys.I, 18 (23ra).

⁷ Met.II, 3 (10vb); VIII, 1 (56ra): *actus purissimus*; de an.II, 2 (Lokert 4va; Patar 525); Isag., q.4 (Tatarzynski 138): *Deus enim est substantia et prima substantia*.

⁸ Met.VII, 15 (51va).

⁹ Ockham, qdl.1, 1 (OTh IX, 1–11).

¹⁰ Das Argument, welches auf der Einzigkeit des Kosmos beruht, widerstreitet dem Glauben, wonach mehrere Welten möglich sind; Met.XII, 14 (76vb): *unus et idem deus potest facere plures mundos; sed hoc non est demonstrabile ratione humana sed fide credendum*.

¹¹ Met.XII, 14 (77ra): *quando etiam dicebatur quod ille terminus 'deus' est terminus communis et est una species; hoc ego concedo et dico quod ille terminus 'deus' sic ponitur esse aptus natus praedicari de pluribus, quia hoc non repugnat ipsi ex modo suae significationis, quamvis repugnat ipsi ex modo signandi; et hoc debet scire in logica; dort heißt es ganz ähnlich, Isag., q.9 (Tatarzynski 160):*

Gott ist auch unveränderlich und affektlos.¹² Er ist – anders als die (nach Buridan) reine Naturpotenz des Aristoteles – ein *movens per intellectum et voluntatem liberam, immo liberrimam*.¹³ Er ist ein einfaches Wesen.¹⁴ Buridan benutzt in diesem Sinne auch die klassische Formulierung, in der das die Unterscheidung von Eigenschaft und ihrem Träger aufhebende Einfachsein in der Weise der Identifizierung ausgedrückt wird: *ipse est sua intellectio*;¹⁵ er ist in seinem Sein notwendig, d.h. von ewiger Dauer,¹⁶ aber nicht nur zeitlich, sondern auch seiner Kraft nach unendlich.¹⁷ In seinem Handeln *ad extra* frei.¹⁸ Gott hat ein providentielles Verhältnis zur Welt¹⁹ und ist ihr – selbst ohne Ort²⁰ – allgegenwärtig.²¹ Wie

si esset, sicut possumus imaginari, quod si esset unus aliter mundus cuius esset alia causa prima a prima causa huius mundi, iste terminus 'Deus' sine nova impositione significaret illam primam causam, sicut significat primam causam huius mundi; [...] licet de facto supponat pro unica sola re, sicut haec oratio 'prima causa huius mundi'; cf. q.8 (p.156 sq.): bene ex parte rei significatae repugnat, quod iste terminus 'Deus' supponat pro pluribus, sed non repugnat sibi ex modo suae significationis et suae impositionis. Quia si esset una alia causa prima unius alterius mundi, sicut Deus est istius mundi, illa diceretur Deus sine nova impositione; eine verwandte Problemstellung bei Thomas von Aquin, *sum.theol.I*, 13, 9.

¹² *Met.IX*, 1 (56va).

¹³ *de caelo I*, 14 (Moody 64).

¹⁴ *Phys.VIII*, 13 (121va): ex determinatione Aristotelis in XII *Metaphysicae* [*Met.XII*, 9; 1074b15–75a11] potest ostendi quod primus motor sit omnino simplex et indivisibilis [...] primum ens debet simpliciter et omnino esse perfectissimum nec aliquid includere debet de sua essentia quod non sit simpliciter perfectissimum et optimum; nihil autem tale potest esse compositum; *de an.II*, 6 (8rb): licet potentia Dei sit Deus et nihil aliud, ut omnes concedunt, tamen nos dicimus potentia Dei. Licet non dicamus 'Deus Dei', immo etiam dicimus 'substantiam Dei', quamvis nullomodo in re sit distinctum ab illo. Talis locutio consueta est propter diversos modos significandi grammaticales; *Met.IV*, 8 (19ra); *de caelo I*, 19 (Moody 89); *II*, 14 (Moody 191); *Soph.I ad 5* (Scott 33).

¹⁵ *Met.II*, 3 (10vb); *Phys.IV*, 16 (82va); *Phys.I*, 22 (26ra): Gott ist mit seiner Macht identisch.

¹⁶ Was sich aber wie eine zeitliche Bestimmung, wenn auch im Modus der Endlosigkeit ausnimmt: dico quod quaedam est maxima duratio, scilicet dei, nihil enim potest diutius vel plus durare et ista aeterna duratio est indivisibilis: *Phys.I*, 12 (15vb).

¹⁷ *Phys.VIII*, 11; letzteres gilt aber nur fide pura: f.120ra.

¹⁸ *Eth.I*, 2 (4ra); *X*, 2 (205rb).

¹⁹ *Eth.I*, 5 (5vb): multum esset inconveniens Deum habere sollicitudinem de brutis, plantis et inanimatis, propter quam in finem sibi debitum procedunt, licet non cognoscant, et ipsum dimisse hominem, qui est nobilissimum viventium sine sollicitudine ipsius.

²⁰ *de caelo I*, 20 (Moody 92 sq.): deus nec est extra mundum nec intra, circumscriptive et situatiter, quia est sine situ et magnitudine.

²¹ *Met.XII*, 14 (77ra): princeps mundi est immaterialis et incorporeus et sic non determinat sibi aliquem situm; ideo potest sufficienter esse praesens toti mundo ad regendum totum; *VII*, 15 (50vb); *de an.II*, 7 (Lokert 9ra = Patar 556): Deus, qui est summe simplex adest toti mundo et cuilibet parti mundi, per indistantiam et immediatam assistentiam, licet non per informationem vel

Buridan sogar mit einer Reihe von Bibelziten untermauert, ist er auch die *causa*, die in je einzelnen Verursachungen gegenwärtig ist: *nullum aliud agens agit sive in se sive in alterum sine adiutorio Dei coagentis*.²² Gott ist daher der *universalissimus*, *quia est causa omnium aliorum*.²³ Schon Aristoteles habe überaus subtile Betrachtungen angestellt, um in der Welt – wo sehr viel Unordnung scheint (*valde inordinata*) – eine Ordnung des Ganzen aufzuzeigen. *Et certum est quod totius mundi ordinatio debet provenire a prima causa*.²⁴

Gott ist mit anderen Worten der Inbegriff aller positiven Qualitäten,²⁵ die ihm auf analoge Weise zukommen.²⁶ Diese lapidare

inhaerentiam; Qu. in de an.II, 6 (Patar 283); Phys.VIII, 4 (112vb): *ineffabilis modus unionis dei ad caelum et ad omnia alia, scilicet per indistantiam et praesentialem assistentiam; a nulla enim re distat, nulli rei abest, sed omnibus adest sine distantia vel aliquo medio*; II, 5 (32vb). – Das Verhältnis des *tota in toto* und *tota in qualibet parte* gilt für Seele-Leib und für Gott zur Welt; so parallelisiert bei Thomas, *sum.theol.I*, 93, 3; zur Beweisbarkeit des anthropologischen Verhältnisses: Ockham, *qdl.I*, 12 (OTH IX pp.68–71). – In *Phys.I*, 12 (15ra) sogar: *anima mundi, scilicet Deus*.

²² *Met.IX*, 1 (56va).

²³ *Phys.I*, 7 (8ra); *causae universales* sind Gott und die Intelligenzen: Qu. in de an.I, 4 (Patar 193); nur die *voluntas humana* unterliegt nicht der Herrschaft der Himmelskörper und bildet daher die einzige Ausnahme von der Notwendigkeit allen Geschehens (*Phys.I*, 12; f.15vb), welche Notwendigkeit schon mit *Scotus* zu einer *Natumotwendigkeit* geworden war.

²⁴ *de caelo II*, 21 (Moody 224).

²⁵ *Phys.I*, 15 (19rb): *Deus est summa perfectio includens virtualiter non formaliter omnem aliam perfectionem*; *Met.XII*, 8 (70vb): *cum Deus sit simpliciter perfectissimus omne praedicatum simpliciter perfectionale debet ipsi attribui*; *Phys.I*, 5; 6vb: *si volumus loqui de perfecto simpliciter nihil est perfectum nisi Deus ut patet quinto metaphysice et etiam nulla est perfecta scientia nisi scientia divina que est ipse Deus*; *Phys.VIII*, 3 (111rb); *Eth.VIII*, 12 (179ra).

²⁶ *Phys.VIII*, 3 (112rb): *bonum non dicitur univoce de Deo et aliis sicut nec sanum de urina et animali; solus enim Deus simpliciter et per se dicitur bonus, alia omnia non dicuntur bona nisi secundum attributionem ad ipsum Deum*. Buridan fügt dem auch zwei traditionelle Implikationen hinzu: Ohne Gott könnte von keinem gesagt werden, es sei gut; die Analogizität der Prädikate schließt eine quantitative Addition aus: *negandum est quod Deus et alia sunt melius vel meliora quam Deus*; mit einer anderen Begründung auch in: *de caelo I*, 12 (Moody 55): *congregatum ex Deo et corporibus mundi non est melius ipso Deo; quia Deus, secundum fidem et rei veritatem, est infinitae bonitatis et perfectionis, et nihil est melius infinita bonitate*; *Phys.VIII*, 3 (112rb). Daß die Welt dem Sein Gottes nichts hinzufügt, hatte auch Eckhart – nach den Herausgebern gegen Durandus – gesagt, *Sap.n.7* (LW II p.328); BgT (DW V p.40). Zum Satz *“deus et creatura non sunt aliquid”* (Nikolaus von Autrecourt, *Art.condemn.5*, 57; Imbach-Perler 94) bzw. *“deus et creatura nihil sunt”* (so im Nominalistenstatut von 1340: CUP II p.506; nr.1042); cf. R.Paqué, *Nominalistenstatut*, p.196 sqq.; zu einem ähnlichen Problem der göttlichen Prädikate, nämlich der nicht-adjektivischen Identität mit deren *“Subjekt”*: Qu. in de an.II, 4 (Patar 257).

Analogiebehauptung²⁷ ist ihrer Kernthese nach ebenso traditionell wie die dafür gegebene Begründung. Da unsere Erkenntnis von Gott unvermeidlich eine vermittelte ist, bilden die verschiedenen Aspekte und Instanzen der Vermittlung die Basis für je verschiedene, d.h. nicht-synonyme Prädikate:

Non enim ascendimus ad eius notitiam nisi mediante notitia istorum inferiorum. Modo ex diversis mediis per quae devenimus in notitiam Dei, formamus de ipso diversas conceptus.²⁸

Diese Aussagen lesen sich zum einen wie eine doxographische Kurzformel der thomistischen Lehre von der Erkennbarkeit Gottes. Nun hält aber ungeachtet dessen Buridan die Erkennbarkeit Gottes für ein Gemeingut der Tradition.²⁹ Zum andern aber tritt Buridan in derselben quaestio in eine ausführliche Auseinandersetzung mit der thomistischen Lehre ein, die besagt, das Wesen Gottes sei für uns unerkennbar. Buridan bezieht sich zunächst auf eine Passage in Thomas' Metaphysik-Kommentar, an der sich dieser mit Averroes auseinandersetzt. Averroes hatte die Erkennbarkeit Gottes auf der Grundlage einer teleologischen Anthropologie zu statuieren gesucht: Das menschliche Erkennen als ein Suchen nach Gründen ist zuletzt darauf gerichtet, den ersten Grund zu finden. Wenn nun Gott nicht erkennbar wäre, und somit zum einen dieses fundamentale Streben des Menschen und zum anderen der Gedanke eines Inbegriffs von Erkennbarkeit vergeblich und unerfüllt bliebe, dann wäre dies ein der universalen Teleologie der Natur (*natura nihil facit frustra*), in der wesentlich die *dignitas naturae* liegt, entgegenstehender Widersinn.³⁰ Thomas sagt, in der These von der Unerkennbarkeit der immateriellen Substanzen läge keine Verkehrung der finalen Zuordnung. Wenn die abgetrennten Substanzen vom Menschen nicht erkennbar wären, so wären diese keineswegs sinnlos, und zwar erstens, weil nicht sie auf die menschliche Erkenntnis, sondern diese auf jene

²⁷ cf. cap.21.

²⁸ Met.IV, 1 (13rb); Met.XII, 4 (67ra); XII, 8 (70vb–71va); Phys. I, 24 (28rb–va); VIII, 13 (121vb): *diversitas ex parte correspondens diversitati praedicatorum deo attributorum non est in deo sed in nobis et aliis mediantibus quibus devenimus in notitiam ipsius Dei*; mit Berufung auf Averroes auch in Isag., q.11 (Tatarzynski 173). Der Terminus "formalitates" scheint nur einmal vorzukommen, dort aber im Sinne von Idee: Eth.VI, 3 (119rb); die scotistische Formaldistinktion, mit der Ockham so viele Schwierigkeiten hatte, lehnt Buridan als unnötig ab: Eth.VI, 4 (120va).

²⁹ Met.II, 3 (10rb): *Et pono conclusionem communiter ab omnibus concessam, quod ipsum Deum possumus intelligere.*

³⁰ So nach dem Referat Buridans, Met.II, 3 (10rb–va).

hingeordnet ist, und zweitens, weil damit nicht ausgeschlossen ist, daß sie von anderen geistigen Wesen erkannt würden.³¹

Thomas' Kritik an der von ihm als "valde derisibilis" bezeichneten Argumentation des Averroes scheint nun Buridan seinerseits nicht überzeugend: Tamen aliquis posset salvare commentatorem dicendo quod beatus Thomas non arguit ad eius intentionem.³² Averroes spreche ja nicht davon, daß im Falle der Unerkennbarkeit Gottes das göttliche Wesen selbst sinnlos würde, sondern daß die Natur im Widerspruch zu ihrem Begriff etwas "vergeblich machte", nämlich den Intellekt des Menschen. Dieser, und mit ihm die Möglichkeit der Vollendung des Menschen wäre "frustratus", nicht die Existenz Gottes.

Während Buridan die Averroes-Kritik des Thomas eher zurückhaltend abweist, indem er einen Einwand zitiert oder quasi fingiert, stellt er sich mit sichtlichem Engagement gegen die thomasische These, Gott sei nicht in seinem Wesen für uns erkennbar. Ohne nun hier die Pro- und Contra-Argumente im einzelnen analysieren zu können,³³ sei nur auf die Grundstruktur der Buridanischen These hingewiesen: Für Buridan ist die Unterscheidung des Wesen Gottes von Gott nicht nachvollziehbar: Man kann nicht sinnvoller Weise sagen, Gott sei zwar erkennbar, nicht aber sein Wesen: quiditas ipsius nihil aliud est quam ipsemet Deus.³⁴ Auch die Explizierung der Wesenserkenntnis mit Hilfe wesentlicher Prädikate ergibt keine Einschränkung: Denn zu sagen, daß Gott Substanz oder ein Seiendes oder ein Etwas ist, heißt nichts anderes als wesentliche Prädikate zuzusprechen, d.h. eben sein Wesen zu bestimmen. Der Möglichkeit solcher Wesenserkenntnis steht gar nicht entgegen, daß die Erkenntnis der Substanz stets eine durch die Akzidentien vermittelte sein muß. Auch wenn die Erkenntnis eine vermittelte ist, so kann sie doch gleichwohl zu eindeutig identifizierbaren und unaustauschbaren Prädikaten kommen. Wie sollte eine Wesenserkenntnis davon noch unterschieden sein? Davon ist allerdings zu trennen, daß Gott nicht vollständig, nicht in jeder Hinsicht (totum, aber nicht totaliter) und also nicht in der Weise erkennbar ist, wie er es für sich selbst ist: Buridan behält also die klassische Lehre durchaus

³¹ in Met.II, 1 (286). Duns Scotus hat übrigens, ohne den Namen des Thomas zu erwähnen, dessen beide Argumente übernommen und diagnostiziert eine fallacia consequentis: ord.I d.3 p.1 q.1-2 n.64 (ed. Vat. III p.45).

³² f.10va.

³³ Die Rolle, die Thomas bei Buridan spielt, sei einer eigenen Untersuchung vorbehalten.

³⁴ f.10va.

bei: est nobis innominabilis et inenarrabilis per notitias vel per enarrationes acceptas a simplici perfecta intellectione ipsius.³⁵ Die Anerkennung der Indirektheit trennt Buridan von einer These, die 1277 verurteilt wurde: quod Deum in hac vita mortali possumus intelligere per essentiam (art.36), deren Quellen bei Siger von Brabant und anderen Averroisten R.Hissette zusammengestellt hat.³⁶ Allerdings ist für Buridan die Indirektheit wie für Thomas eine Weise der Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntnis, aber nicht – entgegen Thomas – die Paralisierung einer Wesenserkenntnis.

3. *Der thematische Bezug von Philosophie und Theologie*

Buridans Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis seiner Philosophie zur Theologie, sofern dieses Verhältnis als ein artikulierter – nicht bloß faktischer – Bezug zu verstehen ist, scheint eine doppelte Gestalt zu haben. Zum einen die Respektierung einer faktisch vorfindlichen institutionellen Trennung der Kompetenzen.³⁷ Zum anderen jedoch eine nochmals in sich uneinheitliche Form der Berücksichtigung: Einerseits eine punktuelle, andererseits eine die Philosophie selbst transformierende Berücksichtigung. Letztere steht unter dem als Leitidee ja zu erwartenden, oben von uns noch stillschweigend übergangenen Prädikat der omnipotentia divina bzw. der potentia supernaturalis bzw. potentia secundum se, eines Attributes Gottes also und somit eines beiden Disziplinen gemeinsamen Gegenstandes.

Die Komplexität dieser Struktur wird noch gesteigert dadurch, daß theologische Gehalte in den verschiedenen Werken durchaus in unterschiedlicher Weise zum Tragen kommen.

Im Ethik-Kommentar sind Verweise auf Kirchenväter³⁸ und biblische Reminiszenzen höchst selten.³⁹ Ebenfalls nur sporadisch

³⁵ f.11ra; der so vielzitierte Vergleich mit den Augen des Nachtvogels besagt für Buridan lediglich difficultatem et non impossibilitatem (10rb).

³⁶ Enquête, pp.30–32; meinen zusätzlichen Hinweis auf spätere Eckhart-Texte (cf. Responsio Anselmi, p.40 n.112) finde ich nachträglich durch eine entsprechende Verbindung bei K. Flasch, Aufklärung, p.133 sq., bestätigt; cf. Gottfried von Fontaines, qdl.7, 11 (PhB III p.384): Dicendum est ergo quod in via possumus aliquo modo cognoscere de Deo quid est; Scotus, ord.1 d.3 p.1 q.1–2 n.25 (ed. Vat. III p.16 sq.): ... haberi potest [...] etiam aliquis conceptus in quo per se et quidditative concipiatur Deus.

³⁷ Beispiele weiter unten: Abschnitt 4.

³⁸ Eth.IV, 18 (87rb): Augustinus, de mendacio; VII, 29 (166ra; 167vb): Augustinus, de civ. Dei.

³⁹ Salomon und David als Beispiel: Eth.V, 6 (96vb); 1 Thess.5, 21: II, 18 (36ra); Pilatus: Eth.V, 24 (111va; 112rb); Herodes: Eth.VII, 29 (166rb); Paulus: Eth.VI,

findet sich dergleichen im Kommentar zu *De anima*⁴⁰ oder im Physik-Kommentar, – etwa wenn die Frage gestellt wird: Ist das Ganze seine Teile?, findet sich im affirmativen Oppositum angeführt: in simbolo Athanasii: sicut anima rationalis et caro sunt unus homo ita Deus et homo unus est christus;⁴¹ die Aufhebung der personalen Identität wird in ihren Konsequenzen veranschaulicht: tu qui hic es non fuisti baptisatus sed unus alius, ideo tu non es christianus.⁴²

4. Das Konzept der methodischen Separation

Buridan schneidet immer wieder Fragen an, die er dann nicht als Philosoph beantwortet, sondern in die Theologie bzw. in die theologische Fakultät verweist. Dies hat zum einen die Funktion, die Voraussetzungen für die Beantwortung solcher Fragen zum Ausdruck zu bringen. Diese sind nicht sinnlos, aber ihre Beantwortung hängt von Prämissen ab, die nicht schlechterdings verallgemeinerbar sind. Buridan – als Philosoph – kennt keine spezifischen Gründe für bestimmte Inhalte des Glaubens. Aber natürlich bleiben auch die Sätze des Glaubens nicht implikations- und folgenlos. Wenn auch die Theologie nach der Vorstellung Buridans ebenfalls eine deduktive Disziplin zu sein hat, so ist durch diesen Konklusionenzusammenhang keine grundsätzlich neue Ebene erreichbar. Die systematisch abgeleiteten Sätze sind ebenso unausweichlich Sätze des Glaubens wie es deren Prämissen sind. Man könnte dies eine Art Separationsmodell nennen: Bestimmte Probleme werden zwar berührt, ihre Beantwortung aber an die Theologie verwiesen. Wenn aber Philosophie eine Wissenschaft ist, dann muß diese Trennung methodisch erfolgen und die Ausscheidung durch ein Kriterium erfolgen. Wir werden

12 (128rb); die Aufhebung des Schmerzes über den Tod bei den viri sancti: Eth.III, 24 (61vb); incontinentia: dadurch ist der Mensch im eigentlichen Sinne schlecht, tamquam per incontinentiam peccemus mortaliter: Eth.VII, 10 (146va); Eth.VII, 16 (151ra): conscientia videtur habere pro obiecto honestum aut id quod Deo placere videtur aut aliquid huiusmodi; Unterweisung in der fides catholica: Eth.VIII, 22 (188vb).

⁴⁰ Qu. in de an.II, 5 (Patar 264).

⁴¹ Phys.I, 9 (12rb); f.12va wird dazu wird bemerkt: Secunda conclusio est quod secundum sensum coniunctum haec est concedenda totum est suae partes et magna probatio huius est mihi per auctoritates prius adductas. Credo quod anima rationalis et caro sunt unus homo capiendo carnem largo pro totali corpore humano; ille enim psalmus sive simbolus Athanasii in quo hoc dicitur est tanquam approbatus per ecclesiam, sed etiam rationes possunt adduci satis probabiles...; I, 18 (23ra): "ego sum via, veritas et vita."

⁴² Phys.I, 10 (13va).

im folgenden zu fragen haben, von welcher Art diese Probleme sind. Es ist aber zugleich offensichtlich, daß in dieser methodischen Separation auch etwas über das Separierende, soll heißen über Buridans Philosophieverständnis zutage tritt.

Diese Separierung macht sich in Buridans Werken wohl am stärksten geltend. Die Autarkie des philosophischen Denkens ist eine beschränkte, denn es ist diejenige Weise, die Wirklichkeit zu ergreifen, die im *natürlichen* Wissen ihre Grundlegung findet, die theoretisch ist, und einen Abschluß hat, der zugleich theoretisch und praktisch ist. Buridan ändert nicht nur nichts daran, sondern bringt es sogar immer wieder akzentuiert zum Ausdruck, daß Metaphysik zugleich allgemeinstes Wissen wie auch die Erfüllung der Wahrheitstendenz des Menschen ist.⁴³ Aber dies gilt mit dem ausdrücklichen Hinweis darauf, daß in dieser hierarchischen Bestimmung von der Theologie abgesehen wird.

Das Moment der Praxis wird unter zwei Gesichtspunkten relevant: Zum einen gehört auch für Buridan unverzichtbar zur Kontemplation die praktische Disponierung. Er fügt deshalb an der eben zitierten Stelle hinzu:

dicitur igitur quod illa (scil. contemplatio) non est nisi in homine bono; nullus enim potest perfecte diligere ante intelligere Deum, nisi saltem sit bonus.⁴⁴

Zum anderen ist die Kontemplation eben nicht bloß qua Theoretisieren eine intellektuelle Tätigkeit, sondern die höchste Weise, Gott ähnlich zu werden:

intellectus autem noster magis efficitur similis ipsi Deo per ipsius contemplationem quam per eorum quae sibi subsunt notitiam et operationem, cum Deus principaliter et prima intentione contempletur seipsum et intentione secundaria cognoscat et agat alia.⁴⁵

Auch sonst wird der Primat der Kontemplation mit dem Gottesbegriff begründet.⁴⁶ An verschiedenen Stellen geht Buridan sogar so weit, die Kontemplation zu denjenigen Handlungen zu rechnen,

⁴³ Eth.I, 10 (11ra): aliqua est hominis operatio perfectissima, quae est finis omnium aliarum et illa continet virtualiter totam bonitatem hominis; ponamus quod illa sit perfecta Dei contemplatio; Eth.I, 6 (7ra); wenn Buridan sagt – Eth.VI, 12 (128rb) –, die Metaphysik sei die eine allgemeinste Wissenschaft und damit alle anderen im Verhältnis zur Metaphysik spezieller, dann bleibt davon die Theologie wohl ausgeklammert.

⁴⁴ Eth.I, 10 (11ra); Eth.VI, 22 (139vb): non enim est possibile aliquem esse vere metaphysicum sine virtutibus moralibus et prudentia...

⁴⁵ Eth.VI, 22 (139rb).

⁴⁶ Met.I, 1 (3ra).

die immer gut sind, da sie nicht auf verschiedene Ziele zu beziehen sind.⁴⁷ Der Primat des betrachtenden Denkens gehört sogar zu den namhaft gemachten Konvergenzen von aristotelischer Philosophie und Lehre des Christentums: Unde bene dictum fuit quod optimam partem elegit Maria: fuit enim contemplativa et Martha activa.⁴⁸

Buridans Separationsmodell hat Konsequenzen grundsätzlicher Art. Das philosophische Wissen kann zum Glauben nur ein faktisches Verhältnis einnehmen. Es kommen für Buridan weder Integrationen theologischer Thesen in die Philosophie in Frage – genauer: sie sind für ihn nicht einmal auch nur dem Ansätze nach ein Problem – die die Inhalte des Glaubens in philosophisches Wissen zu transformieren suchten. Solche Versuche der Verschmelzung sind ohnehin nur von Theologen (Roger Bacon; Eckhart; Raimundus Lullus) unternommen worden. Noch auch werden diejenigen Theologismen erwogen, welche die philosophische Vernunft insgesamt in Abhängigkeit von Glaubensprämissen zu bringen suchen. Der Glaube ist für Buridan eine Wahrheitsform, zu der sich das Wissen nicht in ein Verhältnis bringen kann, das wiederum von der Art des Wissens sein könnte. Die Wahrheit des Glaubens kann nur anerkannt werden. Darin ist also die Autarkie des Philosophierens beschränkt. Sie ist aber nicht eine, die sich dieser Anerkennung erst verdankte. Sie ist also zwar beschränkt, aber nicht dependent. Philosophie ist zum einen die höchste Form des Wissens, das Wissen aber nicht die einzige Form der Wahrheit. Diese Autarkie macht sich, wie gesagt, gerade darin geltend, daß die Grenzen philosophischer Kompetenz strikt eingehalten werden. Aber wenn auch die Separation am augenfälligsten ist, das Gesamtbild der Buridanischen Philosophie wäre dadurch nicht angemessen zu beschreiben. Zunächst muß aber auf eine wichtige Folgerung hingewiesen werden.

Es gibt nirgends so etwas wie einen definitiv unaufhebbaren Konflikt im Verhältnis zu Inhalten des Glaubens oder zu bestimmten Formen seiner theologischen Auslegung bei Buridan. Überall dort, wo solche Konflikte drohen, erkennt Buridan an, daß der Inhalt des christlichen Glaubens (*nostra fides*) ohne Einschränkung wahr ist. Ist dies schon Fideismus?⁴⁹ Eine Einschränkung

⁴⁷ Eth.I, 10 (10vb): ... hoc non est verum de operatione finalissima, quae est ipsius Dei perfecta contemplatio. Haec enim semper est bona et non potest esse mala.

⁴⁸ Met.I, 1 (3vb).

⁴⁹ B. Patar diskutiert in aller Kürze und mit Bezug auf *De anima* diesen Vorwurf von K. Michalski: Introduction, p.190* sq. Patar hat darin Recht, daß Buridan

könnte nur aus einer Interpretation von Glaubenssätzen erwachsen. Aber solche Interpretationen gehören nicht in eine Philosophie, so wie Buridan sie versteht.

Man kann mit Sicherheit aus den Texten entnehmen, daß diese Konflikte nicht gesucht werden. Eine doppelte Wahrheit im strikten Sinne des Ausdrucks hält Buridan, auch wenn er sich nirgends explizit dazu äußert, nicht für möglich.⁵⁰ Man muß hingegen von zwei Formen sprechen, wie uns Wahrheit gegeben ist: Einmal in der Form von zwingender und nachvollziehbarer Einsicht, zum anderen in einer Form, in der Wahrheit und Beweisbarkeit auseinanderfallen. Ist dies ein irrationaler Geltungspositivismus? Diese Frage scheint für Buridan eine zu sein, die der Theologie vorbehalten bleiben soll; denn wie schon gesagt, ist der Akt des Glaubens, d.h. seine Voraussetzungen, Strukturmomente und insbesondere das Verhältnis zu seinen nicht-religiösen Analogien⁵¹ in der Philosophie des Buridan kein Thema. Die *fides* wird inhaltlich immer auf die bestimmte *fides catholica*⁵² bezogen und ist abgesehen von diesem Bezug für Buridan ohne Interesse. Einzig der Charakter der Nicht-Evidenz wird, wenn auch extrem selten, erwähnt.⁵³

Für faktisch vollzogene Separationen ließe sich eine lange Kette von Beispielen anfügen. Einige bewußt disparate seien stellvertretend der Anschaulichkeit halber genannt: Die Ethik kann nicht die Gnadenlehre mit einbeziehen;⁵⁴ die Erkenntnis Gottes, zu der die *anima separata* imstande ist, liegt ebenfalls außerhalb der

keineswegs zu einer fideistischen Skepsis neigt und nur punktuell auf den Glauben verweist. Doch muß man die Frage stellen, worauf eine solche Unterscheidung innerhalb der *Philosophie* Buridans beruht. Man kommt dann zu anderen und weniger "harmlosen" Folgerungen als Patar; cf. infra die Abschnitte 6 und 7.

⁵⁰ Eth.VIII, 12 (179va): *omne verum omni vero consonat*.

⁵¹ Thomas, in *symb. apost.*, prol. n.864–866.

⁵² Der Islam spielt keine Rolle. Mohammed wird als Vertreter einer epikureischen Glückskonzeption zitiert: Eth.III, 25 (62ra); dies ist die konventionelle Sicht des Islam als einer hedonistischen Religion: Thomas von Aqu., ScG I, 6 (41); Duns Scotus, ord. prol. p.2 n.99 (ed. Vat. I p.60); n.109 (p.71 sq.); Gilson, Jean Duns Scot, p.28 sq., n.3; p.625.

⁵³ Eth.X, 5 (212vb): *fidem distinguimus contra claram seu evidentem notitiam* [. . .] *semper enim de eodem de quo possumus habere evidentia perfectius est scire cum evidentia quam credere sine evidentia*. Da der Glaube definitiv wahr ist, kann er nicht als eine Meinung, die bloß möglicher Weise wahr ist, gelten: . . . *tertia opinio fuit (est), quae non proprie debet dici opinio, sed fides. qu.de an.III q.3 (2.Red.; cit. ap. Pluta, Die Frage, p.498 n.10); wie aus den weiteren dort verzeichneten Belegen hervorgeht, wurde diese Unterscheidung zum Topos* (Peter von Ailly, Lorenz von Lindores, Benedikt Hesse von Krakau), von dem sich die Averroisten (Blasius von Parma, Pietro Pomponazzi) distanzieren.

⁵⁴ Eth.V, 29 (115vb): . . . *loquendo et nunc et in isto toto libro sicut loquerentur philosophi, videlicet de hac vita solum et circumscripta Dei gratia speciali*.

Philosophie;⁵⁵ im Zusammenhang der Lasterhaftigkeit überzogener Freigiebigkeit kommt Buridan auf eine Relativierung des Gesichtspunktes der Verarmung zu sprechen:

Quibusdam tamen illud [scil.: depauperari] non videtur verum esse; dicunt enim quod aliis circumstantiis observatis nullum est vitium, sed potius rationi consonum omnes alienari divitias quod patet primo de apostolis qui relictis omnibus secuti sunt Christum, secundo patet hoc idem de religiosis mendicantibus. Sed illae rationes non sunt ad propositum nostrum, quia multa credimus esse facienda ex doctrina fidei poenitentialiter propter mereri ad salutem aeternam, quarum opportunitas fide circumscripta non posset ex humana ratione convinci.⁵⁶

Auch die Frage des göttlichen Vorherwissens, ein uralter Gesichtspunkt beim Modalitätenproblem, gehört nur teilweise in die Philosophie;⁵⁷ bei der Lösung der Frage, ob die Weisheit oder die Klugheit die höhere Tugend sei, setzt Buridan mit einer Ausschließung ein:

In solutione huius quaestionis ego praescindo a sapientia et prudentia humanis omnem habitum nobis supernaturaliter infusum et ab ipsa vita vitam futuram; quaero ergo si non esset alia vita nec aliquis habitus nobis supernaturaliter infusus;⁵⁸

anlässlich der aristotelischen Lehre von der Freundschaft kommt die Frage auf, ob nicht gerade ein Eremitendasein (*vita solitaria*) das ewige Leben verdienen kann. Buridan antwortet: *sine alio casu ad hoc cogente nihil ad praesens discutio, quia hoc ad superiorem*

⁵⁵ Met.II, 3 (10rb): Notandum est quod ad istam facultatem non pertinet inquirere quomodo post mortem intelligamus Deum, sed hoc pertinet ad theologiam; Phys.I, 5 (7rb).

⁵⁶ Eth.IV, 3 (72ra); V, 29 (115vb): de poena autem inferni et gloria paradisi loquendum est in alia facultate; III, 30 (67va–68vb): utrum virginitas sit virtus vel vitium. Die These des "oppositum" videtur esse de intentione theologorum.

⁵⁷ periherm.I, 11 (Van der Lecq 53 sq.): Ultima ratio quae erat de praescientia divina debet tractari in scientia theologica. Si aliquid de illa pertinet ad philosophiam, hoc est ad Sextum vel ad Duodecimum Metaphysicae relinquendum.

⁵⁸ Eth.VI, 22 (139ra); cf. Met.I, 1 (3rb): metaphysica sive sapientia est omnium virtutum intellectualium optima et nobilissima. Tamen excipio habitus intellectuales nobis a Deo supernaturaliter infusos, quia de illis non intromisit se Aristoteles nec pertinet de illis disputare ad istam facultatem. [nec – facultatem: om. Gilbert]. Immerhin stellt Buridan an anderer Stelle fest, Eth.IX, 7 (200ra): Arguitur etiam theologice sic: charitas supernaturaliter infusa inclinat ad magis amandum Deum quam seipsum; sed recta ratio humana non inclinat ad oppositum eius ad quod charitas supernaturaliter infusa inclinet, quia male inclinet, quod non est concedendum. – Auch Albertus Magnus sagt in der Tugendlehre, daß er von den eingegossenen Tugenden absieht: Eth.I, 7, 5 (ed. Col. VII, 114b).

facultatem [pertinet]; sed circumscriptis praedictis, scilicet sistendo solum in terminis huius vitae modo quo plurimi philosophi suam scientiam tradiderunt, forte diceretur . . .⁵⁹

Das, was hier mit Separation gemeint ist, wird in besonderer Weise eindrücklich bei der Frage, welches die Fundamentaldisziplin schlechthin sei. Buridan weist diese Stellung ohne jede erkennbare Relativierung der Theologie zu. Gleichwohl hat er aber keine internen Gründe, der Metaphysik den Charakter der Ersten Philosophie abzusprechen. Der Vorrang der Theologie wird also zwar zugestanden, aber auch nur zugestanden. Aus diesem Zugeständnis folgt nichts: istam theologiam dimittimus ad praesens.⁶⁰ Die Fundamentalität der Metaphysik gilt weiterhin, jedoch nur im Verhältnis zu den nicht-theologischen Wissenschaften; zu der These, daß sie verglichen mit der Theologie nicht als die fundamentalste gelten könne, sagt Buridan an derselben Stelle:

verum est si comparetur ad theologiam fundatam super articulos fidei; sed illa circumscripta ipsa est omnium aliarum scientiarum principalissima.

Weil und insofern die Theologie ausgeblendet wird – und dies unvermeidlicher Weise –, kann dann die Metaphysik ihren Allgemeinheitscharakter ohne folgenreiche Einschränkung weiterhin behaupten. Buridan tut dies nicht ohne Stolz:

Quare autem nostra facultas sit infima, potest dici quod hoc est propter divitias eorum qui alias profitentur, et quia etiam nostra facultas est valde communis, continet enim grammaticam, logicam, rhetoricam et ratione harum ipsa non meretur dici principalis, sed cum illis artibus ipsa etiam continet naturalem philosophiam secundum quam est principalis medicinae et moralem philosophiam secundum quam est principalis legum et metaphysicam secundum quam est principalis simpliciter.⁶¹

Man würde im letzten Satz vielleicht als dritte der Fakultäten die Theologie erwarten, sie aber ist ja ausdrücklich ausgenommen worden. Die Theologie ist übrigens ebenfalls eine deduktive Disziplin, die jedoch Glaubenssätze zum Ausgang nimmt: ex <ig?>notis creditis quamvis non per se notis nec evidentissimis.⁶²

⁵⁹ Eth.VIII, 1 (168va); cf. Eth.VIII, 7 (176ra).

⁶⁰ Met.I, 2 (4rb); bei der Frage eines unendlichen Körpers heißt es ironisch, Phys.III, 15 (57rb): immo de omnibus quae dicam in ista quaestione ego dimitto determinationem dominis theologis et acquiescere volo determinationi eorum.

⁶¹ Met.I, 2 (4rb).

⁶² Met.I, 2 (4ra–rb): Unde in hoc differt metaphysica a theologia quod, cum utraque consideret de Deo et de divinis, metaphysica non considerat de Deo et de divinis nisi ea quae possunt probari et ratione demonstrativa concludi seu

Auch dies läßt sich so verstehen, daß für Buridan die Zuordnungsfrage wohl in die Theologie selbst gehört. Dies gehört zu seinem prinzipiellen Präjudikationsverzicht. Es mindert jedoch offenkundig nicht das Selbstbewußtsein dieses Magister Artium, der diese Funktion sein Leben lang ausübte.⁶³ Gewiß ist die methodische Trennung von Philosophie und Theologie traditionell. Aber bei Buridan liegt zum ersten Mal eine Philosophie vor, deren Begrenztheit nicht nur von der Theologie hervorgehoben oder wohlwollend eingeräumt wird, sondern die von sich her diese Begrenztheit anerkennt. Diese Anerkennung geschieht im Zuge des Kommentierens von Texten, für welche diese Art von Begrenztheit völlig außerhalb ihrer Problematik liegt.

5. Konvergenzen

Buridan bleibt jedoch wie gesagt bei der Separierung nicht stehen. Er stellt nämlich immer wieder ausdrücklich Konvergenzen fest. Dies läßt sich zwar nicht so interpretieren, als hätten diese für Buridan eine systematische Bedeutung. Aber allein der Umstand, daß sie überhaupt festgestellt werden, relativiert das Modell hermetischer Separation. Die bei Buridan formulierten Konvergenzen sind zwar nicht auf ein Prinzip zurückführbar, aber sie sind weder inhaltlich von marginalem Interesse noch ist es so, daß Buridan sie nicht für wert erachtet hätte, festgestellt zu werden. Da seine Schriften zumeist nur auf einzelne inhaltliche Probleme hin gelesen werden, scheint es durchaus sinnvoll, an dieser Stelle jene Textpassagen – abgesehen von wiederum nur punktuellen, aber eben auch genannten Konvergenzen – anzuführen, bei denen Buridan eine solche Konvergenz konstatiert. Zuvor sei aber noch daran erinnert, daß die Konsonanz im scholastischen Zusammenhang nicht ausschließlich eine Sache der Feststellung ist. Die

induci. Theologia vero habet pro principiis articulos creditos absque evidentia et considerat ultra quaecumque ex huiusmodi articulis possunt deduci; Krieger hat geurteilt, wie Ockham könne auch Buridan seinen Prinzipien gemäß die Theologie nicht für eine Wissenschaft halten (Praktische Vernunft, p.225); wenn es richtig ist, daß Wissen für Buridan nicht bloß ein methodischer Zusammenhang, sondern durch bestimmte Prinzipien definiert wird, so ist dem wohl zuzustimmen, obgleich sich in den Texten dazu keine Stellungnahme zu finden scheint. Die Theologie ist allerdings Weisheit: Met.I, 2 (4ra): sine dubio illam theologiam tenemus principaliorum et maxime proprie dicat sapientiam.

⁶³ B. Patar möchte nicht ausschließen, daß Buridan auch das Baccalaureat in Theologie erworben hat (Introduction, p.15'); wir haben aber keinerlei archivalischen Beleg hierfür. Natürlich war Buridan Kleriker: in einem Brief von Papst Johannes XXII. vom 30.8.1329 heißt es: clericus atrebatensis diocesis, magister in artibus. (CUP II p.307 n.870 n.1)

scholastische Methode entspringt sogar wesentlich der Intention, Dissonanzen als bloß vordergründige zu überwinden und die Möglichkeit einer fundamentaleren Konsonanz auf begrifflich klare Weise einsichtig zu machen.⁶⁴ Mitunter begegnen auch noch bei Buridan diese Versuche, einen Widerstreit als einen bloß scheinbaren darzutun.

Mit Bezug auf die Bestimmung des Endzieles des Menschen etwa herrscht Einigkeit:

imo etiam alii morales et sacra scriptura videntur idem intendere. Nam multae auctoritates sacrae scripturae videntur clare dicere, quod in dei visione consistit humana felicitas, et multi aliae quod in dei amore, quod non est nisi quia non tantum in isto nec tantum in illo, sed coniunctum et integraliter in ambobus. Et sic esse videtur de Seneca et Tullio.⁶⁵

– Dasselbe gilt beim Primat der Gottesliebe:

omnium bonorum sive intellectus sive voluntatis Deus est obiectum nobilissimum; igitur ipsius solius tanquam obiecti est ille actus in quo consistit humana felicitas. Et in hoc concordant omnes theologi et morales philosophi et est omnibus indubitabile quod homo debeat secundum rectam rationem magis amare Deum quam seipsum.⁶⁶

– Die ausschließlich im Objekt begründete Willensdetermination ist eine nicht nur für den Glauben und die Sitten gefährliche Position,⁶⁷ sondern steht auch gegen die Intention des Aristoteles: Sed procul dubio haec opinio est gravis et periculosa valde et in fide et in moribus nec esse videtur de intentione philosophi.⁶⁸

⁶⁴ cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I p.234 sqq.

⁶⁵ Eth.X, 4 (209va); das Seneca-Zitat: nihil mihi videtur infelicius eo cui nihil umquam evenit adversi (de prov.3, 3) ist Buridan im Blick auf die christlichen Märtyrer und Bekenner ein Konvergenzzeugnis: haec autem opinio Senecae videtur satis catholicae fidei consonare: Eth.I, 16 (15vb).

⁶⁶ Eth.X, 5 (212rb); cf. X, 4 (210rb): omnes autem auctoritates sive sacrae scripturae sive philosophorum, licet expresse dicerent felicitatem in dei amore consistere vel in delectatione vel in amore et visione aut felicitatem etiam esse amorem vel delectationem vel coniunctum ex amore et visione, exponerentur quod haec dicta fuerunt ad signandum quod non potest esse felicitas sine illis; Eth.VI, 21 (137vb; 138ra).

⁶⁷ cf. Thomas von Aqu., de malo, 6 (ed. Leon. XXIII p.148, 248–256): Haec autem opinio est haeretica. Tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus [. . .] Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones, quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis; ein in den Gesichtspunkten ähnliches Argument bei Buridan, Eth.X, 2 (207ra); an den Thomas-Text offenkundig angelehnt auch Thomas von Sutton, qu. ord.6 (Schneider 164 sq.).

⁶⁸ Eth.III, 1 (37rb); III, 1 (37va): Et ideo simpliciter et firmiter credere volo fide una cum aliqua experientia ex actibus Sanctorum et Philosophorum huic

Buridan fügt dem eine Bemerkung hinzu, die wegen ihres allgemeineren Charakters hier in extenso zitiert sei:

Nullus debet de via communi recedere propter rationes sibi insolubiles, specialiter in his quae fidem tangere possunt aut mores. Qui enim credit omnia scire et in nulla opinionum suarum decipi fatuus est. De festuca enim tibi sensibilibiter praesentata formabuntur centum rationes vel quaestiones de quibus contrarie sapientissimi doctores opinabuntur, propter quod in qualibet harum deceptus erit alter ipsorum vel ambo. Ideo non miror si in hac altissima materia non possum per rationes et solutiones satisfacere mihi ipsi.⁶⁹

Buridan unterstellt also so etwas wie eine Wahrheitsvermutung, die der argumentativen Auseinandersetzung vorgängig ist. Jene liegt bei der „via communis“.⁷⁰ Von ihr abzuweichen wird zwar nicht grundsätzlich ausgeschlossen, doch könnte darin sehr leicht eine Selbstüberschätzung liegen, die umso unsinniger (fatuus) ist, als schon bei der unmittelbaren Gegebenheit eines vertrauten sinnlichen Gegenstandes wie eines Grashalmes – was mithin als Beispiel für die am wenigsten problematische Weise des Gegeben-seins gedacht ist – es zu kontroversen Positionen kommt. Dies ist schon deswegen keine Ausflucht, weil sonst in der Scholastik die Suspension des Urteils gar nicht selten als angemessene Stellungnahme angesehen wurde.

In dieser Frage ist jedoch ebenso der Vergleich mit der eben angeführten Stelle bei Thomas von Interesse: Thomas ordnet die Leugnung der Willensfreiheit zu den *positiones extraneae* bzw. *extraneae philosophiae opiniones*. Wem sind sie äußerlich oder fremd? Nicht einer *via communis*, sondern den einzelnen philosophischen

credulitati concordantibus et firmiter adhaerentibus quod voluntas ceteris omnibus eodem modo se habentibus potest in actus oppositos sicut dicebatur prius.

⁶⁹ Eth.III, 1 (37va); zur Verknüpfung von fides und mores als besonders zu berücksichtigender: Bonaventura, Sent.II d.24 p.1 a.1 q.1 (II, 559 b); Thomas von Aquin, qdl.3, 4, 10; Sent. I d.33, 1, 5; Wilhelm de la Mare, Sent. I d.27 q.4 (Kraml 318); Heinrich von Gent, qdl.12, 16 (XVI p.91 sq.); Adam de Wodeham, Lect.sec.I prol., q.1 § 5 (Wood I p.17); Buridan, de dep. (Thijssen 240): Et protestor quod nihil mali intendo, sed solum addiscere et sustinere illud quod mihi videtur verum, et alia que ad hoc sequuntur. Et supplico quod fas unicuique nostrum imponere alteri omnem metam inconventie in speculativis, nihil tamen in moribus aut in fide. – Zur „Freiheit der Forschung“: Aegidius Romanus, Tractatus contra gradus et pluralitatem formarum p.II, c.6: nulli enim claudenda est via ad contrarie opinandum, ubi sine periculo fidei possumus contrarie opinari, nec cogendi sunt discipuli ut in omnibus suorum Doctorum opiniones retineant, quia non est captivatus intellectus in obsequium hominis sed in obsequium Christi; Gottfried von Fontaines, qdl.12, 5 (Hoffmans 100 sq.); Duns Scotus, Lect.I d.2 n.164 (ed. Vat. XVI p.166 sq.).

⁷⁰ Erst später scheint aus dem Ausdruck „via communis“ ein Etikett für eine Position zu werden, welche entweder Realisten und Nominalisten versöhnt oder deren Lehrunterschiede marginalisiert.

Disziplinen: Sie können nämlich nicht innerhalb dieser verhandelt werden, weil sie diese selbst paralysieren, die These der Unfreiheit des Willens die Moralphilosophie, die These von der Unmöglichkeit der Bewegung die Naturphilosophie. Gleichwohl sind für Thomas diese Thesen im Prinzip und daher definitiv kritisierbar, sie beruhen nämlich selbst entweder auf "protervia", also dem Mutwillen zu provokanten Gegenthesen, oder auf einem intellektuellen Unvermögen: *partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt*.⁷¹ Bei Buridan sind die Gewichte nicht ungleich auf Sophistik und Rationalität verteilt, sondern sie sind theoretisch zunächst von gleicher Plausibilität.

In der wichtigen Frage, *utrum omne futurum de necessitate eveniet*, sagt Buridan, nachdem er eine Reihe von Pro-Argumenten aufgeführt hat: *oppositum tenet Aristoteles et fides catholica*.⁷² Allerdings ist diese Konvergenz zunächst bloß eine faktische; aus ihrer Faktizität folgt noch nichts für ihre Wahrheit. Buridan hat sogar – wie er selbst zugesteht – große Schwierigkeiten, den Nezesitarismus, den er mit Platon in Verbindung bringt, auszuräumen. In der nächsten Spalte heißt es denn nochmals:

Nunc ergo quia illa opinio apparet esse contra Aristotelem, immo etiam contra fidem catholicam, videndum est quomodo possemus invadere sic opinantes et quomodo disputative possunt se defendere.⁷³

Aristoteles unterscheidet sich nach Buridan jedoch darin fundamental vom Christentum, als für ihn die Möglichkeit einer

⁷¹ de malo 6. Grundsätzlich gilt für Thomas wie für Buridan, daß die Metaphysik der Ort und die Weise ist, wo bzw. wie die basalen Kontroversen ausgetragen werden: Eth.VI, 12 (128rb): Metaphysik und Logik können gegen die ihre Prinzipien bestreitenden Kritiker disputieren – bei Thomas ist es die Metaphysik allein: in Met.IV, 17 (736). Bei Buridan findet sich folgende Definition, Eth.IV, 16 (86rb): *discolia vel protervia qua conviventibus ad omnia vel plurima contrariamur et contemnimus omnes, quod est contristare neque quodcumque curantes corruptiva est et turbativa communicationes humanae*. Die aus scholastischen Texten bekannte Argumentation "propter protervos" geht nach A. Maier auf eine in der Disputation institutionalisierte Funktion einer Art advocatus diaboli zurück, einen argumentativen Widerstand in extrem hinhaltender und vor keinem Gesichtspunkt zurückschreckender Weise zu leisten.

⁷² Met.VI, 5 (35vb); cf. Periherm.I, 11 (Van der Lecq 52): *Secunda conclusio est quod multa eveniant que non est necesse evenire, et multa non eveniant quae possunt evenire. Et haec conclusio est theologica et ex fide credenda*.

⁷³ Met.VI, 5 (36ra); 36va: *ista sunt dicta contra Platonem; sed cum Aristotele ex fide catholica ego teneo quod Deus est voluntatis libere non solum secundum illam rationem libertatis secundum quam dicimus aliquid esse suiipsius gratia et non gratia alterius, immo secundum illam rationem libertatis secundum quam voluntas potest in utrumque oppositorum ceteris omnino eodemmodo se habentibus et absque alio per quod sufficienter determinantur ad alterum oppositorum*.

Willensänderung zum einen die Kontingenz in Gott hineinrüge und zum anderen mit der Unveränderlichkeit Gottes nicht zu vereinbaren wäre.⁷⁴

Weitaus gewichtiger jedoch als solche punktuell festgehaltenen Konvergenzen, wie sie oben zusammengestellt wurden, aber auch weit gewichtiger als die systematisch-methodisch vermiedenen Konflikte bleibt diejenige Stelle, an der die Berührung nicht zu vermeiden ist: in der Gotteslehre. Hier sind zwei zueinander stark asymmetrische Gesichtspunkte zu nennen. Was Buridan Gott zuspricht, gehört zu den klassischen Prädikaten, in denen bereits die Tradition des Christentums die größte Nähe zur antiken Philosophie gesehen hatte und die auch in der neuzeitlichen philosophischen Theologie eine große Bedeutung behalten. Diese wurden oben zusammengestellt.⁷⁵

Zum anderen muß nun anschließend von einem dieser Prädikate, nämlich der Allmacht Gottes die Rede sein, da dieses neben der Kontingenz der göttlichen Wirksamkeit in den Diskussionen seit 1277 einerseits die wichtigste Leitidee für die Trennung von Philosophie und Theologie, andererseits der härteste Probierstein bei der Beurteilung – nicht dem Neuversuch! – dessen wurde, was als eine gelungene "Synthese" angesehen werden dürfte.

6. *Omnipotentia divina*

All jene oben zusammengestellten Konvergenzen haben eines gemeinsam: Sie sind in ununterschiedener Weise Gegenstand der Affirmation. Diese Affirmation betrifft jedoch stets nur Gott selbst als das Subjekt dieser Prädikationen. Davon gibt es jedoch eine einzige Ausnahme: die göttliche Allmacht. Sie betrifft nicht allein eine Eigenschaft desjenigen Gegenstandes, der die Einheit der Metaphysik stiftet,⁷⁶ sondern auch und in einschneidender Weise die Verfaßtheit des philosophischen Denkens selbst. Daher war oben von einer Asymmetrie die Rede. Die Verfaßtheit des philosophischen Denkens ist also in einer doppelten Weise davon bestimmt.

Für viele, aber weit auseinanderliegende Positionen galt der Nominalismus als Auflösung der klassischen Metaphysik. Ein hypertropher theologischer Voluntarismus, so ist die Ansicht, sei nicht nur gedanklich unvereinbar mit einem Denken, das seinen

⁷⁴ Met. VI, 5 (36vb).

⁷⁵ cf. supra n.5 sqq.

⁷⁶ Met. IV, 3 (14va): *metaphysica dicitur una ex ordine et reductione omnium ad unum principium, quam totam reductionem metaphysicus habet considerare . . .*

Metaphysikbegriff an seinen griechischen Ursprüngen zu bilden hat, sondern sei auch die historisch festzumachende Ursache für den Niedergang der antik-mittelalterlichen Metaphysik. Der nominalistische Begriff von Gott sei ein solcher, der alle nicht-göttlichen Notwendigkeitsverklammerungen auflöst und zu kontingenten werden läßt. So werde durch eine bestimmte Art von Theologie die Metaphysik zur positiven oder gar positivistischen Physik und die naturrechtliche Moral ebenfalls zu einem positivistischen Gebilde, das die einzig mögliche Weise ist, die Kontingenz der Geltungen zu verarbeiten.

Die Zuordnung der Philosophie zum christlichen Glauben im Verständnis Buridans angemessen einzuordnen, bereitet keine geringen Schwierigkeiten. Die Vernunft verfügt mit dem Prädikat der Allmacht Gottes über eine Generalhypothese. Wie steht sie zu dieser? Buridan revidiert nicht die seit Scotus als zugestanden geltende Unbeweisbarkeit der göttlichen Omnipotenz. Es bedarf weder einer Plausibilisierungsleistung noch sonst einer Weise vernünftiger Integration von Theologuma in die Philosophie. Daß Gott aber allmächtig ist, ist für Buridan ohne Einschränkung die Wahrheit. Eine solche weiter nicht integrationsfähige, weil philosophisch nicht begründbare, aber anerkannte Wahrheit wird zu so etwas wie einem Faktum. Es muß als ein Gegebenes und damit wie andere Gegebenheiten auch berücksichtigt werden. Die Form dieser Berücksichtigung ist dann aber die bereits aus anderen Autoren bekannte: Die Omnipotenz wird überall als ein logisches Äquivalent zum Prinzip der Widerspruchsfreiheit genutzt.⁷⁷ Man

⁷⁷ Thomas von Aquin, *de car.* 2; Dietrich von Freiberg, *de intell.* II 29, 1 (I p.167): *illud, quod est absolute possibile, Deus simpliciter potest. Absolute autem possibile est, quod non implicat contradictionem*; *de acc.* 5, 7 (III p.60); *de luce* 3, 1 (IV p.10sq.): *salva in omnibus omnipotentia creatoris, cuius potentia non limitatur secundum modum naturae*; Siger von Brabant, *de an.int.*, 7 (Bazán 103); Anonymus (Paris, BN 16 297 = Siger?) in *Phys.I* q. 13 ad 3 (Zimmermann 25): *deus potest omne, quod habet rationem possibilis simpliciter. Est autem possibile de aliquo solum quod non est contrarium suae rationi*; Heinrich von Gent, *Sum.* 27, 1 ad 5 (162rN); Richard of Middleton, *Sent.I* d.44 q.4 (I, 392b); Duns Scotus, *ord.I* d.42 q.un.n.9 (ed. Vat. VI p.343); *Rep.Par.IV* d.11 q.3 n. 12 (ed. Vivès XXIV, 119b); Durandus de S. Porciano, *de natura cogn.*, (Koch 20); Adam de Wodeham, *Lect.I* d.1 q.1 § 12 (Wood I p.201); Crathorn, *Sent.*, q.1 (Hoffmann 76): *omne illud potest fieri a deo, quo facto non sequitur contradictoria simul esse*; Nikolaus von Autrecourt, *ep.* 2, 7 (Imbach-Perler 16); *ep.* 4, 18 (Imbach-Perler 70/72). Ausdrücklich auf jene Äquivalenz von theologischem Prädikat und dem aus dem ersten (komplexen) Prinzip entnommenen Kriterium hat Walter Burley – kritisch gegen Ockham – in seinem Physik-Kommentar aufmerksam gemacht: *Phys.I* text. 25 (der Neudruck von 1972 beruht auf der Ausgabe von Venedig 1501, der keine solche Einteilung enthält); ausführlich zitiert bei A. Maier, *Das Problem der Quantität*, Studien IV p.188 sq.

darf allerdings nicht übersehen, daß bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts immer noch parallel dazu eine Art normatives Kriterium verwendet wurde, welches beinhaltet, daß die Universalität des Vermögens nicht durch das Unvermögen zum Negativen eingeschränkt ist, da solches Können kein Können ist. Dieses qualitative Kriterium scheint dann aber zu verschwinden.⁷⁸

Daß kraft Gottes Allmacht alles logisch Mögliche auch real möglich werden könnte, diese Einsicht kann die Philosophie im Verständnis Buridans nicht erreichen. Wenn sie sich aber aus dem Glauben eben dies vorgeben läßt, daß sich Gott wirklich auf alles das beziehen kann, das keinen logischen Widerspruch einschließt, dann vermag sie den ontologischen Status des natürlichen Geschehens zutreffend zu bestimmen. Eine Definition der Omnipotenz gibt Buridan jedenfalls.⁷⁹ Dieser Gesichtspunkt des Möglichen hatte schon in der hochscholastischen Erörterung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft eine wesentliche Rolle gespielt, wenn auch gleichsam in umgekehrter Richtung. Sowohl Thomas von Aquin wie Duns Scotus ordnen – unbeschadet aller sonstigen Unterschiede in der Frage – der Vernunft die Funktion zu, zwar nicht die Einsicht in die Gründe des faktisch zu Glaubenden, wohl aber die *Möglichkeit* des Glaubensinhaltes darzutun.⁸⁰

Für den Sinn des Möglichkeitsgedankens bei Buridan ist von besonderer Wichtigkeit, daß er ausschließlich und ausdrücklich auf die Statusbestimmung beschränkt bleibt. Die Konzession des Nicht- und Übernatürlichen ist eine abstrakte, die nicht in den faktischen Vollzug der naturphilosophischen Erörterung eingeht. Buridan sagt daher mit einem auch sonst in der Scholastik sich mehrfach zitiert findenden Satz des Albertus Magnus:

Nam sicut dicit Albertus primo *de generatione*: quid ad nos de dei miraculis, cum de natura loquimur.⁸¹

⁷⁸ Thomas von Aquin, de pot. I, 5 ad 6; Heinrich von Gent, qdl. 8, 3 (304vQ); 11, 2 (449vA–450rC); Meister Eckhart, Joh. n. 431 (LW III p. 368); zu dieser Methode normativen Definierens und Beispielen ihrer Anwendung: R. Schönberger, Die Transformation. pp. 373–377, zur Allmacht p. 376.

⁷⁹ cf. n. 97.

⁸⁰ Thomas, in de trin. 2, ad 5 (Decker: quamvis enim ea quae sunt fidei demonstrari non possint, non tamen demonstrative improbari; durchgeführt etwa ScG IV, 63 (3998); c. 68 (4037); Duns Scotus, ord. II d. 1 n. 139 (ed. Vat. VII p. 70): etsi non possent haberi rationes necessariae ad probandum esse factum – scilicet articulum fidei – si tamen haberentur ad probandum possibilitatem facti, etiam utile esset illas adducere contra infidelem, quia per hoc aliquantulum persuaderetur ut non resisteret talibus creditis sicut impossibilibus.

⁸¹ Eth. I, 17 (17rb); Phys. VIII, 7 (115va): secundum cursum naturae sine miraculo; Albertus, de gen. I, 22 (ed. Borgnet IV, 363b); auch zitiert bei Siger von Brabant, de an. intell. 3 (Bazán 83 sq.); Johannes von Jandun, in Met. I, 16

E. Grant, der bedeutende amerikanische Kenner der mittelalterlichen Wissenschaftsgeschichte, hat das Separationsmodell Buridans ganz auf institutionelle Bedingungen zurückführen wollen. Ein am 1.4.1272 erlassenes Statut der Pariser Universität hat den Magistern der Artes untersagt, theologische Fragen zu disputieren oder gar zu determinieren.⁸² Nun erwähnt Buridan sogar einmal diesen Eid, den alle Magistri zu Beginn ihrer Tätigkeit zu leisten hatten, als er von einem Einwand oder besser von einem Vorwurf gegen seine Lehrweise berichtet: Theologen hatten an Buridan eine Vermischung von philosophischen mit theologischen Inhalten kritisiert:

ideo aliqui dominorum et magistrorum meorum in theologia inproperaverunt mihi de hoc quod aliquando in quaestionibus meis physicalibus intermisceo aliqua theologica cum hoc non pertineat ad artistas.⁸³

Buridan verteidigt sich nun aber im vorliegenden Fall gerade damit, daß bei der Frage der Möglichkeit eines Vakuums nicht in vollständiger Weise alle theologischen Aspekte ohne Beeinträchtigung für die Erörterung ausgeklammert werden können.⁸⁴ Ansonsten sind Reminiszenzen an 1277 im gewaltigen Textcorpus

(13ra); II, 4 (25vP); cf. B. Nardi, La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo, in: Riv.crit. dir storia della filos.2 (1947), p.197. Albert auch in de caelo I, 4, 10 (ed. Col. V, 1 p. 103): naturalia non sunt a casu nec a voluntate, sed a causa agente et terminante ea, nec nos in naturalibus habemus inquirere, qualiter deus opifex secundum suam liberrimam voluntatem creatis ab ipso utatur ad miraculum, quo declarat potentiam suam, sed potius quid in rebus naturalibus secundum causas naturae insitas naturaliter fieri possit. – Da Augustinus bereits einen ähnlichen Gedanken formuliert hatte, konnte man sich auf ihn berufen: Thomas von Aquin, sum. theol.I, 76, 5 ad 1: in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat; cf. De gen. ad litt.II, 1, 2 (PL 34, 263); auch zitiert bei Bonaventura, Sent.II d.3 p.1 a.1 q.1 ad 3 (II,91b). Dietrich von Freiberg, de anim.5, 3 (III p.17): Sic enim docet Augustinus etiam sanctam scripturam exponere, ubi loquitur scriptura de rebus naturalibus, ut videlicet semper salva sit natura rerum, quantum possibile est; cf. De Gen. ad litt.I, 19, 39 (PL 34, 262).

⁸² CUP nr. 441 (Denifle – Chatelain I p.499): statuimus et ordinamus quod nullus magister vel bachellarius nostrae facultatis aliquam quaestionem pure theologicam, utpote de Trinitate et Incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare praesumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens, cum sicut dicit philosophus non geometram cum geometra sit penitus inconveniens disputare.

⁸³ Phys.IV, 8 (73vb).

⁸⁴ Phys.IV, 8 (73vb–74rb); ebendies ist ihm zum Vorwurf gemacht worden; dazu E. Grant, The Condemnation of 1277, God's absolute Power and Physical Thought in the late Middle Ages, in: Studies cap.XIII pp.232–235; idem, Science and the Medieval University, p.85; ähnlich auch O. Pluta, Ewigkeit der Welt, 854 sq.; cf. J. Miethke, Bildungsstand und Freiheitsforderung (12. bis 14. Jahrhundert), in: Die Abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert). Der

Buridans relativ selten, sie finden sich ausschließlich im Ethik-Kommentar.⁸⁵

Wie aber auch die Vorgeschichte des Separationskonzeptes zeigt, kommt dem Interesse der Theologie an einer Selbstbeschränkung der Philosophie deren eigenes entgegen, ihre Betrachtung des natürlicherweise Seienden und Geschehenden nicht durch Einbezug übernatürlicher, und insofern völlig kontingenter Möglichkeiten zu zerstören. Dies wäre einfach mit dem philosophischen Wissensanspruch nicht zu vereinbaren.

Nun scheint es, daß sich die Philosophie Buridans ganz besonders gut dazu eignet, die Triftigkeit dieser Konzeption zu überprüfen. Denn Buridan ist nicht selbst Theologe und interpretiert zugleich sein Denken mit Hilfe eines Separationskonzeptes, so daß sich gerade hier zeigen muß, wie durchschlagend der Theologismus der reinen Kontingenz sein konnte.

H. Blumenberg hat nun tatsächlich und ohne Einschränkung Buridan dieser Richtung zugerechnet. Der Text allerdings, den er dafür als Beleg anführt – *cum nihil scias de voluntate Dei tu non potes esse certus de aliquo* –, findet sich zwar in Buridans Metaphysik-Kommentar, aber unter denjenigen Argumenten, die seiner eigenen These gerade entgegenstehen.⁸⁶

Ein gründliches Studium der opera Buridans scheint denn auch ein anderes Bild zu ergeben. Die bloß kontingente Geltung sittlicher Prinzipien ist im Grunde gar nicht sein Problem. Buridans Denken orientiert sich, darauf war schon hinzuweisen,⁸⁷ in der Moralphilosophie ohnehin an den antiqui. Die zu seiner Zeit aufkommende berückichtigte Diskussion über eine mögliche Präskription des Gotteshasses⁸⁸ entfällt bei Buridan völlig. Allerdings fehlt auch die Kritik an solchen Spekulationen. Die *recta ratio* als Prinzip des richtigen Handelns bleibt für Buridan ohne Einschränkung in Kraft.⁸⁹

Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich, ed. J. Fried, Sigmaringen 1991, 221–247; zum Verhältnis Buridans zur Eidesformel von 1272: p.239 sq.; zur akademischen Freiheit: W.J. Courtenay, *Inquiry and inquisition*, pp.179–181; Zu den Universitätseiden insgesamt: McLaughlin, *Intellectual freedom*, p.23 sqq.

⁸⁵ Eth.III 1 (37vb); III, 2 (38vb); III, 3 (43ra); III, 4 (44rb); III, 5 (44rb; 45ra); VII, 8 (145ra).

⁸⁶ Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt 1965, p.184; cf. Met.II, 1 (8va); im selben Sinne wie bei Blumenberg auch zitiert bei F. Fellmann, *Scholastik und kosmologische Reform*, p.15.

⁸⁷ cf. Teil II cap.1.

⁸⁸ Ockham, Rep.II q.15 (OTH V p.353); qdl.3, 14 (OTH IX pp.253–257); cf. J. Miethke, *Ockhams Weg*, pp.312–325; Nikolaus von Autrecourt, *Art. comdemn.5*, 61 (Imbach-Perler 94).

⁸⁹ Zum unklaren Befund bei Ockham: U. Linwood, *William of Ockham's*

Aber selbst wenn man diese Orientierung in der Ethik an den antiqui als Flucht vor institutionellen Konflikten interpretierte, die lediglich die Funktion hat, die sich aus Positionen der moderni ergebenden Konflikte zu vermeiden, so bleibt doch demgegenüber immer noch Buridans genuin philosophisches Evidenzkonzept. Die erneuerte Lehre von der Gradualität der Gewißheit ist ja bereits eine Antwort auf diesen Theologismus. Das heißt: Buridans Konzept beruht auf einer Auseinandersetzung und steht nicht bloß in einer davon unberührt gebliebenen Tradition. Auch dies macht übrigens die strategische Interpretation seiner Ethik, wie sie im Kapitel 18 diskutiert wurde,⁹⁰ unplausibel!

Der Vergleich der Texte zeigt, daß aufs Ganze gesehen mögliche Spannungen in der Naturphilosophie weit stärker berücksichtigt werden als in der Ethik. Das Verfahren der Ausklammerung wird dort mit aller Konsequenz betrieben. Wenn man nach Texten suchte, in denen sich ein Spannungsverhältnis bemerkbar machen könnte, wird man sich dem 5. Buch seines Ethik-Kommentars zuwenden, und zwar genauerhin zu der Stelle, wo Aristoteles das von Natur Gerechte behandelt. In der quaestio 19 nennt Buridan drei mögliche Herrscher über den Menschen: Gott, Natur und die Fürsten. Gott ordnet auf zweifache Weise an: Entweder im Sinne des cursus rerum, d.h. vermittels der Natur, deren erste Ursache er selbst ist: *Deus enim operibus naturae coagit* [. . .] *Hanc autem ordinationem Dei non distinguimus ab ordinatione naturae, eo quod hoc Deus et natura simul operantur.*⁹¹ Daneben ordnet Gott immediate et supernaturaliter relevando. Zu den darin gegebenen Inhalten des ius divinum vermag die Vernunft nicht zu gelangen. *Sed de istis forte nihil intendere videtur Aristoteles; propter quod de his praetermittentes descendamus ad secundum dominum qui est natura* (ib).

Hier also, wo man am ehesten ein Wort über die Kontingenz der aus der Natur der Dinge sich ergebenden moralischen Regeln erwarten könnte, macht Buridan nur die Unterscheidung von natürlich und übernatürlich, von vermittelt und unvermittelt (man hätte auch denken können, über die Kirche vermittelt). Ob sich daraus eine Relativierung der natürlichen Moral ergeben könnte, sagt Buridan nicht; man kann aber erschließen, daß dies nicht seine Meinung wäre. Die Natur ist so zwar kein hinreichendes

Theological Ethics, in: *Franc.Stud.*33 (1973), 310–350; zu Buridan: A. Vedder, *St. Thomas Aquinas, Ockham and Buridan on the Possibility of a Normative Theory of Ethics*, in: E.P. Bos (ed.), 1987, 119–124, bes. pp.122–124.

⁹⁰ cf. p.261 sq.

⁹¹ *Eth.V*, 19 (107va).

Feld, die Wirkweise Gottes zu bestimmen, denn es gibt ein übernatürliches Wirken Gottes. Insofern Gott aber vermittelt der von ihm geschaffenen Natur anordnet, muß die göttliche *ordinatio* von der natürlichen, wie Buridan in dem eben zitierten Text sagt, gar nicht unterschieden werden. Die ganze provozierende Spekulation über mögliche Inhalte einer von Gott dekretierten Moral – bis hin zum Gotteshaß – fehlen jedoch wie bereits gesagt bei Buridan vollständig. Allenfalls ein Satz wie: *Deus omnium simpliciter dominus nulli obligatus est nec obligari potest*,⁹² könnte an nominalistische Begründungen erinnern.⁹³ Aber wie auch beim Ökonomieprinzip sind nicht solche Begründungen spezifisch, sondern die daraus gezogenen Folgerungen.⁹⁴ Buridan scheint übrigens diese These nur hier zu äußern und nirgends die Konsequenzen daraus zu ziehen, die Ockham daraus gezogen hat. – Das Ziel oder das Gebot der Gottesliebe ist für Buridan von selbstverständlicher Geltung,⁹⁵ aber auch begründbar.⁹⁶

Nun zurück zu demjenigen Prädikat, das ohne jeden Zweifel

⁹² Phys.VIII, 3 (II2rb); Met.IV, 12 (21vb).

⁹³ cf. Ockham, Rep.II q.3–4 (OTh V p.59); q.15 (p.353); Rep.IV q. 11 (OTh VII p.198); qu.7, (OTh VIII p.389 sq.); Rep.IV q.16 (OTh VII p. 352): *Deus potest praecipere quod voluntas creata odiat eum, igitur voluntas creata potest hoc facere*. Dazu Rep.II q.15 (OTh V, 342 sq.; 352 sqq.).

⁹⁴ Augustinus, de lib. arb.III 16, 45 (CCSL 29 p.302): *Deus autem nulli debet aliquid*; Anselm von Canterbury, Cur Deus homo I, 19 (II p.86); Thomas von Aquin, sum.theol.I, 21, 1 ad 3; I–II, 111, 1 ad 2; 114, 1 ad 3.

⁹⁵ Eth.IX, 6 (198ra); X, 2 (205rb); Soph.II concl.3 (Scott 40).

⁹⁶ Eth.IX, 7 (199vb): *Deus essentiali ordine est causa finalis omnium entium, omnium habituum et operationum et operationum convenientium; ideo nihil est agendum vel patiendum nisi finaliter propter Deum nec amandum; besonders jedoch f.200ra: illum magis debeo amare quam me ipsum, qui mihi est valde intimus qui in infinitum est melior simpliciter me et qui multo est mihi melior quam egomet, sed Deus est huiusmodi, ergo etc. Maior est de se manifesta; minor probatur, primo quidem sic est mihi intimus, quia immediate mihi assistens, sine interruptione mihi continue influens esse et vivere; non sicut pater meus carnalis qui solum dedit sperma a quo sicut instrumentaliter generabar, sed sicut dans continue et principaliter totum esse meum et salvans et conservans, sine cuius influentia in me statim ego nihil essem. Et ex hoc etiam apparet quod deus est mihi melior quam egomet, primo quia saepe ego mihi malefacio, deus autem nunquam nisi benefacit mihi; secundo quia ipse solus dat principaliter mihi esse et conservat quod ego non possum mihi facere et si ego dono mihi bona virtutum, sine dubio ipse principalius donat ea; causa enim primaria plus influit in causatum quam secunda causa etiam universaliter, ut habetur in Libro de Causis; et indubitante credo fide et scire puto ratione naturali Deum esse infinite meliorem simpliciter omni creatura; quaelibet creatura si infinite esset multiplicata non perveniret ad gradum divinae perfectionis et divinae bonitatis. Absurdum est enim dicere quod infiniti equi (si essent simpliciter accepti) tantae perfectionis essent quantae est Deus; et consimiliter esset dicendum de multitudine aliarum creaturarum, ergo etc.*

als das wichtigste Attribut gelten kann: die Allmacht Gottes. Buridan definiert es folgendermaßen:

agens non dicitur omnipotens ex eo quod possit facere impossibilia fieri vel etiam ex eo quod possit possibilia fieri aliter quam sint possibilia fieri; Deus non potest facere alium Deum sibi aequalem. Sed ipse est omnipotens quia potest facere omnia possibilia fieri ex modo quo sunt possibilia fieri; immo omne quod fit ipse facit et omne quod fiet opse faciet; sed hoc erit ex subiectis praesuppositis et concurrentibus aliis agentibus particularibus.⁹⁷

Das damit zu verbindende Interesse liegt auf der Hand. Man hat bisweilen in der Nominalismus-Literatur den destruktiven Charakter dieser betonten Berücksichtigung des Allmachtsgedankens sehr hervorgehoben. Aber dadurch wird der geistesgeschichtliche Prozeß im späten Mittelalter noch nicht verständlich. Argumentative Gesichtspunkte werden nicht, ohne sich verändert zu haben, destruktiv. Man muß daher zuvor die Verschiebung und ihre Hintergründe zu verstehen suchen, bevor die Einschätzung der Destruktion eine inhaltsreichere als eine nur konstatierende oder kritisierende Aussage wird.

Welche Funktion hat der an sich theologische und von den Theologen des 14. Jahrhunderts auch zumeist als reiner Glaubensartikel beanspruchte Allmachtbegriff bei einem Philosophen und bewußt Philosoph bleibenden Denker wie Johannes Buridan? Er wird bei ihm zum Kriterium des Natürlichen. Der Gedanke einer Ursache, die jederzeit in jeden Prozeß einzugreifen imstande ist, aber auch als imstande gedacht wird, eine andere als die vorfindliche Welt zu etablieren, schafft einen ungeheuren Freiraum zur Ausbildung von Hypothesen. Die Kosmologie bedarf, um den Status ihrer Aussagen zu bestimmen, hypothetischer, im Modus des Potentialis formulierter Erwägungen. Erst wenn die naturphilosophische Theoriebildung diese Phase der Hypothesenbildung durchlaufen hat, kann entschieden werden, ob eine Behauptung einen faktischen oder einen notwendigen Charakter hat. Der Modalitätsstatus wird durch den Vergleich mit hypothetischerweise möglichen oder eben auch hypothetisch unmöglichen Alternativen sichtbar.

Diese Überlegungen scheinen mir trotz ihrer Allgemeinheit das eigentlich Interessante am Omnipotenzgedanken zu sein, und

⁹⁷ Phys.I, 15 (19rb); Phys.I, 22 (26ra): ipse est illa potentia qua ipse est omnipotens et ex eo dicitur omnipotens quia omnia factibilia ipse potest facere et omnia creabilia creare et omnia annihilabilia annihilare; Met.XII, 14 (77ra). Sie ist aber von unendlicher Kraft: de caelo I, 21 (Moody 97); q.22 (99).

nicht zuletzt die Analyse der Detailargumente und die Katalogisierung dessen, was Gott nach Buridan kann oder könnte bzw. nicht kann oder nicht könnte. Man darf darüber jedoch nicht vergessen, daß ja im Ganzen nicht bloß ein reflexives Moment der Statusbestimmung hinzukommt, die Inhalte aber weiter gelehrt würden. Gerade Buridan ist nicht bloß ein prominentes Beispiel, sondern auch ein historisch wirksamer Faktor für die Modifikationen des Aristotelismus. Daß diese dann in den breiten Anti-Aristotelismus der frühen Neuzeit münden, gründet – gewiß neben anderen wichtigen Faktoren – in der genannten Reflexion, durch welche die Modalität der Behauptungen reduziert wird. Die aristotelische Kosmologie verliert zunächst nicht aus empirischen, sondern aus prinzipiell-methodischen Gründen ihre Verbindlichkeit.

In einen größeren Kontext gebracht: In der Scholastik gibt es mehrere markante Ansätze von großem Format, welche die Natürlichkeit der Natur einschränken. Gehörte es zu den herausragenden Aspekten der Aristoteles-Kritik bei Duns Scotus, daß die reale Verfaßtheit des Menschen durch Aristoteles zwar zutreffend bestimmt, aber aufgrund der unvermeidlichen Unkenntnis der Erbsündelehre in ihrem Status als bloß geschichtlicher und eben nicht "natürlicher" Bestimmtheit ebenso unvermeidlich überschätzt wurde, so ist auch die Natur selbst nicht von jener alternativlosen Determiniertheit wie es scheinen könnte. Dies ist kein Rückzug in eine bloß konstatierende Naturphilosophie. Es bedarf immer noch des spekulativen Nachdenkens über Gründe. Diese sind jetzt nur von anderer Art. Es sind nicht die Gründe dafür, warum etwas so sein muß wie es ist, sondern dafür, warum es so ist wie es ist, obgleich es anders sein könnte. Daß diese nicht immer angebbar sind, ist demgegenüber eher sekundär. Es kommt jedoch als zusätzliche Komponente der Rationalität die Reflexion auf den Status hinzu.

Trotz des Votums für die theoretische Bedeutsamkeit als solcher sei dieser Abschnitt abgeschlossen mit einigen Beispielen dafür, was Buridan durch die Allmacht möglich schien. Dies kann immer einen zweifachen Akzent haben. Entweder in einem separierend-reduktiven Sinne (*nur* übernatürlicherweise möglich) oder in einem eröffnenden Sinne (übernatürlicherweise immerhin *möglich*).

Am wichtigsten scheint in diesem Zusammenhang der Schöpfungsbegriff. Die Naturphilosophie im Konzept Buridans muß auf diesen Gedanken verzichten. Sie kann ihn mit ihren Mitteln weder statuieren noch kritisieren. Die Kreation ist nicht rational beweisbar; die Begründung aus einer metaphysischen Ontologie wie der

des Thomas von Aquin, welche allerdings auch für Scotus schon nicht einleuchtend war, wird ohne Namensnennung als absurd zurückgewiesen:

absurdum est dicere quod sit infinita vel distantia aliqua de non ente ad ens; si enim sit aliqua distantia, ipsa est ens vel entia vel inter entia.⁹⁸

Die Annahme des Schöpfungsgedankens geschieht daher *fide pura*. In ihm ist eine Initiierung gedacht, welcher nichts vorausgeht. Solche Initiierungen kommen in der Natur nicht vor, sie scheinen auch mit der *immutabilitas Dei* zu kollidieren. Buridan zeigt in einer ausführlichen *Quaestio*, daß er die Einwände des Averroes für nicht widerlegt hält. Mit diesem weist er auch die Idee der *voluntas antiqua*, eines ursprünglichen göttlichen Wollens, das einen bestimmten Schöpfungszeitpunkt fixiert, und damit der Gefahr einer Veränderung in Gott zu entgehen hofft, zurück.⁹⁹

Auch Boethius von Dacien hatte bereits den Schöpfungsbegriff ganz aus der Betrachtungsweise des Naturphilosophen ausgeschieden. Auch für ihn bleibt nur, den begrifflichen Unterschied zwischen Werden und Schaffen festzuhalten.¹⁰⁰ Bei der Frage, ob nicht, wenn nicht der Naturphilosoph, so doch der Metaphysiker die Anfangshaftigkeit der Welt beweisen könne, erhebt Boethius das Bedenken, daß dieser Anfang gänzlich in den Willen Gottes gehöre (p.354 sq.). Thomas hatte den Willen Gottes für die

⁹⁸ Phys.I, 15 (19rb); I, 15: *utrum necesse est omne quod fit fieri ex subiecto supposito vel aliter alii formant quaestionem: utrum possibile est ex nihilo aliquid fieri*; f.18va: *Ista quaestio continet plures difficultates et naturales et logicales et etiam theologicas*; f.18vb: *Et tunc ego pono duas conclusiones. Prima est quod possibile est aliquid fieri sine subiecto praesupposito ex quo vel in quo fiat et hanc conclusionem credo fide et non aliqua probatione nisi hoc auctoritate sacrae scripturae et doctorum fidei catholicae. Sic enim Deus fecit et creavit angelum et caelum et mundum; et hanc conclusionem intendunt qui dicunt posse aliquid fieri ex nihilo vel etiam ex nihilo posse aliquid fieri. Secunda conclusio est quod necesse est omne quod fit naturaliter fieri ex subiecto praesupposito [...] sed tamen non puto quod haec conclusio sit demonstrabilis, sed est declarabilis per inductionem in qua non inventa est instantia; sic probat enim eam Aristoteles et tale reputari debet principium in scientia naturali*; f.19ra-rb: vergebliche Gegenbeweise beim Commentator. Aber auch die Beweisgründe für eine solche Möglichkeit sind nicht wirkliche Beweise: f.19rb.

⁹⁹ Phys.VIII, 2 (109vb-110rb); zum Gedanken der *antiqua voluntas*: Boethius von Dacien, de aeternitate mundi CPhDMA VI 2 pp.344-346; 362sq.; Anonymus (Paris, BN 16 297 = Siger?) in Phys.VIII (Zimmermann 90); Buridan, Phys. VIII, 2 (110va); jene Lösung übernehmen auch Thomas von Aquin, *sum.theol.*I, 19, 7; Heinrich von Gent, *Sum.*30, 4 ad 1 (182rK sqq.); Duns Scotus, *ord.*I d.8 p.2 q.un. n.294 (ed. Vat. IV p.322).

¹⁰⁰ De aetern. mundi (CPhD VI 2 p.350): *naturalis creationem considerare non potest. Natura enim omnem suum effectum facit ex subiecto et materia. Factio autem ex subiecto et materia generatio est et non creatio.*

Anfangshaftigkeit der Welt beansprucht, die Schöpfungsrelation als solche allerdings für vernünftig erkennbar und daher ihre Erkenntnis sogar den antiken Philosophen zugesprochen. Darin zeigt sich im übrigen, daß auch unter nicht-nominalistischen Vorzeichen eine Metaphysik des absoluten Anfangs nicht leicht akzeptiert wird. Darüber hinaus wird darin ersichtlich, daß Boethius von Dacien ebenso wie die franziskanischen Thomas-Kritiker, aber offenbar auch Buridan (und noch Kant) die Anfangshaftigkeit im Schöpfungsbegriff bereits impliziert sein lassen.

Da für Buridan die Materie Bedingung allen nicht-mirakulösen Werdens ist, ergeben sich daraus alle weiteren Folgerungen: Der Himmel ist in übernatürlicher Weise geschaffen und ebenso vernichtbar, aber, da er keine *materia* enthält, ist dies natürlicher Weise nicht möglich.¹⁰¹ An anderen Stellen seines Physik-Kommentars kann Buridan jedoch ziemlich weit gehen in dem, was er auf dem Boden des Aristotelismus für möglich hält.¹⁰² Gott erschafft allererst den Rezipienten seiner kreativen Tätigkeit. Dies konstituiert den Unterschied zu allem natürlichen Hervorbringen. Was besagt dieser Unterschied?

Nec valeret illi, qui vellet hanc fidem de creatione negare, quia hoc licet non esset possibile aliquid agens agere vel creare nisi in passo recipiente, tamen possum intelligere et credere, et de facto credo, quod agens potest aliquid producere sine passo recipiente.¹⁰³

¹⁰¹ de caelo I, 10 (Moody 46).

¹⁰² Phys.VIII, 3 (105rb): Respondeo quod forte Aristoteles magnam partem participans nobiscum in vera fide nostra credidit multa esse impossibilia per potentias naturales quae tamen credidit esse possibilia simpliciter per potentiam supernaturalem. Ideo in multis locis, cum loqueretur de possibilitate naturali simpliciter, reputavit illa impossibilia et in aliis locis, loquens de possibilitate simpliciter, scilicet per potentiam divinam, reputavit illa possibilia; et hoc notavit I Physicorum, ubi non voluit simpliciter dicere quod impossibile est ex nihilo aliquid fieri, sed dixit quod omnes naturaliter vel de natura loquentes dixerunt, quod impossibile est ex nihilo aliquid fieri quasi vellet dicere quod hoc est possibile supernaturaliter.

¹⁰³ Praed., q.17 (Schneider 135); q.17 (Schneider 132): omnis actio naturalis est passio et omnis passio est actio, quia omnis actio naturalis indiget subiecto, in quo recipiatur, ideo est passio; et nihil etiam in subiecto de novo recipiatur, quod non ab agente aliquo proveniat. Ideo omnis passio est actio. Verum est, quod creatio bene est actio absque hoc, quod sit passio, quia Deus potest aliquid producere absque hoc, quod producat ipsum in aliquo subiecto. cf. Phys.III, 13 (55va). – Auf die Auslegung O. Plutas, dergemäß Buridan für die "Haltlosigkeit der christlichen Lehre" (Ewigkeit der Welt, 855) optiere, kann und braucht hier nicht eingegangen zu werden. Zu welchen Ergebnissen man gelangt, wenn man die methodischen Weichenstellungen Buridans nicht vernachlässigt, habe ich an anderer Stelle zu zeigen versucht: Eigenrecht und Relativität des Natürlichen bei Johannes Buridanus, in: Misc. Med.XXI, 1, 1991, 216–233. Dort sind allerdings alle Referenzen auf den Politik-Kommentar zu tilgen, der von Flüeler endgültig als unecht erwiesen worden ist: cf. cap.1, n.9.

Dies schließt allerdings auch aus, daß es sich um *per se et proprie relativa* (ib.) handelt.

Darin liegt keine zur Konfliktvermeidung entworfene Zweigleisigkeit, die gewissermaßen unter der Generalklausel der Übernatürlichkeit die Wahrheit des christlichen Schöpfungsglaubens konzedieren, die aristotelische Kosmologie jedoch intakt lassen kann.¹⁰⁴ Buridan erwähnt in den Erwidern ausdrücklich, daß die Zerstörbarkeit weniger ein außerhalb des aristotelischen Horizontes liegender Gedanke, als vielmehr kraft seiner Prinzipien ein Gegenstand möglicher Bestreitung sei. Buridan sagt dazu:

quando dicitur quod deus potest velle non conservare caelum, ego concedo; ideo caelum est supernaturaliter annihilabile. Sed Aristoteles negasset quod Deus posset velle corrumpere vel annihilare caelum, propter hoc quod est immutabilis voluntatis. Nec istud est contra libertatem suae voluntatis, quia Aristoteles reputat liberum simpliciter non quia potest inopposita, sed quia est sui ipsius gratia tanquam finis aliorum.¹⁰⁵

Gott kann etwa auch mehrere Engel innerhalb derselben Species erschaffen.¹⁰⁶ Gerade im Kommentar zu *de caelo* häufen sich die Unterscheidungen von dem, was natürlicher Weise unmöglich ist, übernatürlich aber sein kann: daß ein im Kreis bewegter Körper unendlich sein kann;¹⁰⁷ daß ein Stück der Himmelschale auf der Erde sein könnte;¹⁰⁸ daß von ihm die ganze Welt in gerader Richtung bewegt werden könnte;¹⁰⁹ daß Gott auch andere Welten neben dieser hätte erschaffen können;¹¹⁰ ob irgendetwas außerhalb des Himmels sein könnte, wird in die Kompetenz der theologischen Fakultät verwiesen;¹¹¹ daß es mehrere Himmelsbewegungen geben könnte;¹¹² daß es per successionem mehrere Welten geben könnte;¹¹³ es wird die Frage untersucht: Was folgt für einen einen Fuß großen Körper und darüber hinaus für das Verhältnis von Substanz und Quantität, wenn Gott alles andere vernichten, diesen

¹⁰⁴ in diesem Sinne: *de caelo* I, 16 (Moody 77); I, 23 (Moody 116).

¹⁰⁵ *de caelo* I, 10 ad 2 (Moody 48).

¹⁰⁶ *de caelo* I, 11 ad 4 (Moody 53).

¹⁰⁷ *de caelo* I, 15 (Moody 70).

¹⁰⁸ *de caelo* I, 9 (Moody 43).

¹⁰⁹ *de caelo* I, 16 (Moody 75): *sed de potentia divina determinatum fuit per episcopum Parisiensem et per studium Parisiense, quod error esset dicere quod deus non posset movere totum mundum simul motu recto*; gemeint ist der art. 49.

¹¹⁰ *de caelo* I, 18 (Moody 84).

¹¹¹ *de caelo* I, 20 (Moody 93): *sed quid sit dicendum de hoc secundum fidei veritatem sive constantiam, debetis recurrere ad theologos*; ähnliche Exklusion: *de caelo* I, 25 (Moody 123).

¹¹² *de caelo* II, 10 (Moody 170).

¹¹³ *de caelo* I, 19 (Moody 89).

aber zu einem zwei Fuß großen Körper verdünnen würde;¹¹⁴ wie schon die Franziskaner-Tradition hält es Buridan nicht für widersprüchlich, daß Gott Form und Materie separieren könnte;¹¹⁵ wenn man die göttliche Allmacht berücksichtigt, dann gibt es keinen höchsten Wärmegrad;¹¹⁶ durch die göttliche Macht kann der Himmel geteilt oder verkleinert werden;¹¹⁷ auch die Ausschließung gegensätzlicher Eigenschaften kann aufgehoben werden: *sicut per potentiam divinam dimensio potest dimensionem penetrare, ita dicunt multi quod deus in eodem subiecto posset cum summa albedine producere summam nigredinem.*¹¹⁸

Sogar in der Logik findet sich der Allmachts Gesichtspunkt.¹¹⁹ Diese Stelle ist allerdings – bislang – eine der ganz wenigen. Von größerer Tragweite scheint das Problem des Verhältnisses der Logik zur Lehre von der trinitarischen Verfaßtheit Gottes zu sein. Immerhin ist dies auf dem Hintergrund der spätestens seit Anfang des 14. Jahrhunderts laufenden Diskussion von nicht geringerem Interesse für das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Daher sei der einschlägige Text in extenso zitiert:

*Quia licet ista concedatur in divinis 'quod est pater est filius', tamen ista non concederetur 'pater est filius'; sed hoc est speciale sanctae trinitatis, eo quod ipsa simul est trinitas et indivisa unitas, quod non viderunt communiter philosophi gentiles. Et protestor, quia nomina sunt ad placitum, quod vocabo consequentias 'formales' quae non habent instantiam nisi in illis terminis, quamvis propriissime loquendo non debeant dici 'formales'.*¹²⁰

¹¹⁴ Phys.I, 8 (11va).

¹¹⁵ Phys.I, 9 (12vb); I, 20 (24vb). Anders Thomas von Aquin, *de ente et essentia*, c.4 (ed. Leon.XLIII p.376, 47–8): impossibile est esse materiam sine aliqua forma; qdl.3, 1, 1 und ad 1; sum.theol.I, 66, 1 ad 3; III, 75, 3; cf. Gottfried von Fontaines, qdl.1, 4 (Hofmanns 7–9); Olivi, *Sent.II* q.19 (Jansen I p.369).

¹¹⁶ Phys.I, 12 (15vb).

¹¹⁷ Phys.VII, 7 (108vb).

¹¹⁸ Met.IV, 11 (21rb); dies wird nur nicht explosiv, fol.21vb: Aliqui tamen ponunt quod licet deus posset simul facere aliqua contraria in eodem subiecto ut albedinem et nigredinem, caliditatem et frigiditatem, tamen non posset opiniones contradictorias, scilicet contradictoriorum facere simul esse in eodem subiecto. [...] Sed hoc totum dimitto quia hoc non est naturale.

¹¹⁹ Cons.III, 4, 12 (Hubien 96): Et etiam in Barabara potest poni instantia. Et quamvis sit difficile casum invenire, tamen ponamus quod Deus per suam potentiam absolutam faciat, aliquando versus finem mundi, quod una die moriantur omnes illi qui tunc erunt senes et remaneant iuvenes, et quod postea nullum vivens generetur, et quod illi iuvenes vivant donec erunt senes et tunc moriantur, et finitur mundus. Tunc igitur illa die qua positi sunt mori senes arguatur sic: 'omnis moriturus est iuvenis, omnis senex est moriturus; ergo omnis senex est iuvenis'. Conclusio est falsa et tamen praemissae sunt verae secundum casum positum; minor enim apparebit manifeste vera si exponatur.

¹²⁰ Cons.I, 8, 12 (Hubien 42 sq.).

Hier zeigt sich ein mit dem buridanischen Konzept der natürlichen Inhärenz¹²¹ durchaus vergleichbares Verfahren: Die Formalität wird ungeachtet der Ausnahmeregelung definiert. Durch diese definitorische Lösung wird die dramatische Frage des Robert Holcot: *Estne logica Aristotelis formalis?*¹²² zwar nicht der Sache nach, aber verfahrenstechnisch entschärft. Buridan versucht, dies seinen Lesern eindrücklich zu machen:

Et est notandum et semper in memoria habendum quod, quia non pertinet ad me artistam de praedicta determinare et quia etiam nomina sunt ad placitum, ego de cetero vocabo syllogismos 'formales' contra quorum formam non erit aliam instantiam quam in terminis divinis. Et non intelligam per hoc quod sint simpliciter formales, sed ex hypothesi solum quod non fiant in terminis pertinentibus ad discretionem personarum divinarum.¹²³

Aber nur an ganz wenigen Stellen kommt Buridan überhaupt auf die Trinitätslehre zu sprechen. Die Vereinbarkeit von Einfachheit und Dreiheit der Personen ist für Buridan eine Sache des Glaubens, wie er am Ende der "Physik" sagt:

est credendum quod dicta Dei simplicitas et impartibilitas non derogat trinitati personarum: simul enim est Deus simpliciter sine compositione aliqua et unus et trinus qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.¹²⁴

Man kann also im Blick auf die zahlreichen – und vermehrbaren¹²⁵ – Beispiele nicht, wie D. Perler dies tut,¹²⁶ sagen, Buridan mache vom Prinzip der göttlichen Allmacht eher spärlichen Gebrauch. Wo sich dies insbesondere auswirkt, ist in seinem Begriff der Substanz, dem Kerngedanken der aristotelischen Philosophie.¹²⁷

¹²¹ cf. p.335.

¹²² Sent.I q.5 (J); cf. F. Hoffmann, Robert Holcot – die Logik in der Theologie, in: Misc.Med.II, 1963, 624–639; id., Die theologische Methode des Oxforder Dominikaners Robert Holcot, Münster 1972, p.23 sqq.

¹²³ Cons.III, 4, 1 (Hubien 86); Cons.III, 4 (Hubien 85): et Aristotiles creditur in omnibus illas regulas valere quia ratio humana non possit inferri instantia contra eas sed fides sola.

¹²⁴ Phys.VIII, 13 (121vb); cf. Eth.X, 5 (212vb).

¹²⁵ Phys.I, 8 (11va); I, 9 (12vb); I, 12 (14vb; 15vb; 16vb); I, 13 (17ra); III, 3 (43vb); III, 7 (50va; 51ra); III, 13 (55rb); III, 15 (57va); III, 16 (64rb); III, 19 (64vb); IV, 3 (69ra); IV, 7 (73va); IV, 7 (73va); IV, 14 (81rb).

¹²⁶ Satztheorien, p.26.

¹²⁷ Andere Bezugnahmen auf außerphilosophische Gegenstände sind, weil nicht durch ein Kriterium bestimmt, nur von marginaler Bedeutung: Hexen, Dämonen: Phys.VII, 4 (106ra).

7. Die Transformation des Substanzbegriffes

Die eigentümlichen Verschiebungen, die sich aus einem anders akzentuierten Gottesbegriff ergeben, finden sich schon in Buridans Metaphysik. Er verändert tiefgreifend eine Grundbestimmung der aristotelischen Metaphysik: nämlich die Zuordnung von substantiellen und akzidentellen Bestimmungen. Für Aristoteles sind akzidentelle Bestimmungen zwar nicht-notwendige Bestimmungen, ihr Auftreten ist aber mit Notwendigkeit an eine Substanz gebunden. Dies kann Buridan nicht mehr in gleicher Weise behaupten. Die christliche Lehre von der Eucharistie besagt, daß hier die Verwandlung der Brotsubstanz nicht gebunden ist an eine entsprechende Verwandlung der Akzidentien. Dies ergibt zwei historisch überaus folgenreiche Probleme:

a) Was ergibt sich aus diesem Fall für die Gewißheit unserer Sinneswahrnehmungen?¹²⁸ b) Was ergibt sich daraus für den Begriff des Akzidents?

Mitunter erwecken die Texte den Eindruck, als sei schon in der dogmatischen Formulierung des Geheimnisses mit dem aristotelischen Konzept der sinnlichen Substanz der Keim der Auflösung gegeben. Dabei betrifft die Auflösung nicht allein die Plausibilität der Eucharistielehre, sondern auch das Instrumentarium selbst. Was zunächst bloß benutzt worden war, um einen Sachverhalt ganz anderen Ursprungs zu formulieren, wird nun umgekehrt in die damit zusammenhängenden Probleme hineingezogen, so daß nun die Lehre von der Eucharistie zum Wahrheitskriterium einer Substanzontologie im aristotelischen Sinne wird.¹²⁹ Unter anderem aus diesem Grunde haben Rezeptionen eine

¹²⁸ cf. Thomas von Aqu., "Officium de festo corporis Christi", Hymnus: . . . Et si sensus deficit, / Ad firmandum cor sincerum / Sola fides sufficit. [. . .] Praestet fides supplementum / Sensuum defectui. (Spiazzi, opusc. theol. II p. 275). "Adoro te devote": . . . Visus, tactus, gustus, in te fallitur, Sed auditu solo tuto creditur . . . (Spiazzi, opusc. theol. II p. 287); de rationibus fidei, cap. 8. Jüngst hat auch M. Frede das mittelalterliche Interesse an Themen der Skepsis in Verbindung mit der Lehre von der Transsubstantiation gebracht: A Medieval Source, p. 65. – Indirekt nimmt Buridan diese Lehre in Anspruch, um zu zeigen, daß die Substanz nur in einer akzidentellen Weise sinnlich wahrnehmbar ist: Qu. de an. II, 13 (Patar 333 sq.); Expos. de an. II, tr. 3, c. 2 (Patar 78); eine kurze Bemerkung dazu in Patars Einleitung, p. 155*.

¹²⁹ Dies gehört im übrigen zu den vielen Beispielen dafür, daß die Rede von "Modell" mit Bezug auf philosophische Gedanken letztlich nicht angemessen ist, weil sie deren historische Realität widerspricht. Modelle sind als solche nicht wandelbar, sondern bloß ersetzbar. Zumindest dort also geht der Modellbegriff an der Philosophie vorbei, wo sie mit anderen ebenfalls theoretischen Ansprüchen konfrontiert und verwandelt wird. Eine weitergehende Kritik wäre noch vorzubringen, gehört jedoch nicht in unseren Rahmen.

Geschichte und lassen sich nicht vor die Alternative bringen, daß sie entweder stattfinden oder nicht stattfinden.

Die erste der beiden genannten Fragen spielt bei Buridan im Unterschied zu denjenigen Autoren, die die Möglichkeit einer intuitiven Erfassung von Nicht-Existentem zulassen, keine Rolle. Buridan hatte zwar ausführlich gegen Autrecourt die Legitimität einer Rede von Gewißheit in einem nicht-absoluten Sinne zu zeigen versucht,¹³⁰ doch wird dabei die Lehre von der Transsubstantiation nicht in ein Argument aufgenommen. Von großer Bedeutung hingegen ist die zweite Frage. Wenn es möglich ist, daß in einem Fall – nämlich dem der Eucharistie – Akzidentien auch ohne zugrundeliegende Substanz sein können, dann muß es prinzipiell möglich sein. Dies wiederum macht erforderlich, daß die Abhängigkeit eines Akzidents von der Substanz nicht von definitorischer Notwendigkeit sein darf.

Die Diskussion um diese Problematik, in der ein *experimentum crucis* der Aristotelesrezeption zu sehen sicherlich keine Überinterpretation wäre, hat bekanntlich nicht Buridan aufgebracht. Während der christliche Aristotelismus versuchte, die Separationsmöglichkeit als einen zur aristotelischen Substanzontologie widerspruchsfreien Sonderfall zu denken, haben die Averroisten dies abgelehnt. Siger von Brabant schreibt in seinen späten *Quaestionen* zum *Liber de causis*:

Unde sophisticе quidam arguunt credentes naturali ratione ostendere et demonstrare quod causa prima possit facere quod accidens existat sine subiecto illius accidentis, propter hoc quod causa prima est causa omnium causarum mediarum.¹³¹

Und obwohl dies 1277 verurteilt wurde,¹³² sagt auch Dietrich von Freiberg in seinem wohl danach entstandenen Traktat „*de accidentibus*“:

Si autem iuxta praedicta quaeratur, utrum accidens quacumque virtute hoc agente possit esse sine subiecto et in sua essentia per se stare absque omni fulcimento alterius naturae, respondendum simpliciter absque omni distinctione, quod non.¹³³

¹³⁰ Met.II, 1.

¹³¹ qu. de causis, q.2 (Marlasca 41); die Ersetzbarkeit der *causae secundae* wird auch in einem anonymen Physikkommentar (Paris, BN 16 297), der vielleicht von Siger stammt, bestritten: in Phys.I q.13 (Zimmermann 25); Johannes Wacfeld, in Phys. (cod. Gonville and Caius 344, f.271va, cit. ap. Zimmermann, Ein Kommentar, p.XXXIX); auch ein Dietrich von Freiberg bestreitet die Berechtigung der Berufung auf die prop.1 des *Liber de causis*: de acc.23, 3 sqq. (III p.86 sq.).

¹³² art.138–141.

¹³³ de acc.19, 1 (III p.80). Damit ist natürlich zunächst nur das Problem wieder verschärft, nicht aber in eine Lösungsperspektive gebracht. „Aber Dietrich ist

Was Siger und andere kritisiert haben, war nicht allein die Bodenlosigkeit in der Verwendung von aristotelischen Begriffen, sondern insbesondere auch die Verhältnisbestimmung von erster und zweiter Ursache in der Weise, daß erstere als Grund von endlicher Kausalität diese zu suspendieren vermag. Dieses Prinzip ist jedoch ungeachtet dieser Kritik in der Theologie nicht aufgegeben worden.¹³⁴ Buridan kann auf dem Hintergrund seiner

bestrebt, theologischen Diskussionen aus dem Wege zu gehen" (K. Flasch, Einl., III p.XLV). Dem muß man entgegen R. Imbach, *Metaphysik, Theologie und Politik*, p.394, insofern zustimmen, als der Lesemeister Dietrich keine eigene Eucharistielehre vorgelegt hat; die Averroismus-Nähe hatte Imbach selbst bereits vermerkt: *Gravis iactura*, p.420, n.292. – Eine historische Aufarbeitung dieser Diskussionen um diese "quaestio gravissima", wie sie Albertus Magnus nennt (*Sent.*IV, d.12, 16; ed. Borgnet XXIX, 323) steht noch aus; eine *tours d'horizon* unter wechselnden Gesichtspunkten gibt K. Flasch in seiner Einleitung, III p. XXXVIII-LX; für die Zeit zuvor: H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik*, Münster 1965; E. Mangenot, *Eucharistie du XIII^e au XV^e siècle*, in: *DThC V*, 1305 sqq. – Albert habe die Transsubstantiationslehre "mit Hängen und Würgen", wie sich K. Flasch ausdrückt (*Von Dietrich zu Albert*, p.25) geteilt. In der *Summa* des Nikolaus von Straßburg: "Die Frage *utrum Deus possit facere accidens sine subiecto* füllt 61 Spalten. Kein anderes Thema wird in dieser Ausführlichkeit untersucht." Imbach-Lindblad, *Compilatio rudis ac puerilis*, p.174; dies eine Auseinandersetzung mit Dietrich: p.188 n.123; J. Schneider, *Einleitung zu Thomas von Sutton, quaest.ord.*, p.123* sqq.; in der Studie von B.F. Brown, *Accidental Being*, Lanham 1985, spielt dieses Problem so gut wie keine Rolle. P. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, in: *Handbuch der Dogmengeschichte*, ed. M. Schmaus et al., Bd.IV fasc.4b (Freiburg 1963), stellt für den betrachteten Zeitraum eine theologische Vereinseitigung und einen Verlust an Offenbarungsgehalt fest; das 14. Jahrhundert sei auf die naturphilosophischen und logischen Fragen konzentriert (44–48). Eine Aufarbeitung der eingebrachten oder eigens entwickelten theoretischen Konzepte steht also noch aus.

¹³⁴ Eine uneingeschränkte Ersetzbarkeit lehrt Thomas von Aquin, *ScG IV*, 65 (4017): *divina autem virtus potest producere effectus quarumcumque sine ipsis causis secundis: sicut potuit formare hominem sine semine, et sanare febrem sine operatione naturae. Quod accidit propter infinitatem virtutis suae, et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi. Unde et effectus causarum secundarum conservare potest in esse sine causis secundis; de rationibus fidei, cap.8 (op. theol.I nr.1004); Heinrich von Gent, *Sum.*7, 13 (63rZ); 35, 6 ad 4 (229vY): *immo immediate potest facere supernaturaliter quae agit mediantibus causis naturalibus et contrarium erroneum est*; Heinrich von Gent (?), *qu. s de causis, resp. ad 11-12* (Zwaenepoel 39 sq.); Aegidius Romanus, in *Phys.*VIII lect.3 (180vb-181ra); *de eccles. potest.*III, 9 (Scholz 190); Petrus Johannes Olivi, *Sent.*II q.28 (Jansen IV p.494 sq.); Duns Scotus, *ord.*I d.8 n.286-288 (ed. Vat. IV pp.315-317); *ord.*I d.42 n.9 sqq. (ed. Vat. VI p.343 sqq.); p.346: *tantum credita; ox.*III d.8 q.un. n.12 (ed. Vivès XIV, 374a); qdl.7 n.19 (ed. Vivès XXV, 300a); Ockham, *ord.*I d.42 q.un. (OTh IV p.617 sqq.: *Unbeweisbarkeit des Sachverhaltes*); qdl.4, 22 (OTh IX p.404); 6, 6 (604 sq.: *propositio famosa theologorum*); *Sum.log.*I, 50 (OPh I, 161); c.57 (p.185); *de corp. Chr.*, 13 (OTh X p.115); *Ps.-Ockham, de princ. theol.* § 1 (OPh VII p.507); Adam Wodeham, *Lect.*I, prol. q.2 § 7 (Wood I p.46); d.I q.1 § 12 (Wood I p.201: *commune principium theologicum: quia omnem causalitatem extrinsecam potest Deus supplere . . .*; Crathorn, *Sent.*I q.1 (Hoffmann 77 sq.). Besonders wichtig ist aber, daß Ockham,*

Lehre von der natürlichen Gewißheit dieses Problem entschärfen. Gott wird auch bei Buridan als eine *causa universalis* verstanden, doch bleiben seine diesbezüglichen Behauptungen ohne eine eingehende Begründung. An einer Stelle, an der er sich dazu etwas ausführlicher äußert, zeigt sich, daß die Wirkweise Gottes generell dann als *supernaturalis* aufgefaßt wird, wenn sie nicht als allgemeine, sondern als eine die Partikularursachen ersetzende Ursache fungiert. Sie ist dann nicht bloß der Reichweite nach, sondern kategorial von den natürlichen Ursachen geschieden:

Ego credo et puto esse demonstrabile quod ad nostram intellectionem et ad omne aliud quod fit necessarium est concurrere active, immo principaliter agere, illum primum intellectum agentem a quo quidem omnibus esse et vivere est, his quidem clarius, his quidem obscurius, ut dicit Aristoteles secundo Caeli [. . .] Notandum tamen quod licet agens universale quod est Deus posset unumquodque agere determinate sine alio determinato agente, tamen illa non diceretur actio naturalis, sed miraculosa. In actionibus autem naturalibus oportet praeter agens universale concurrere agentia particularia determinata ad hoc quod fiat potius quam illud, ut ignis determinat ad hoc ut producat ignis et non aqua et semen equi ad hoc ut producat equus et non capra.¹³⁵

1277 wurde die – von R. Hissette auf überzeugende Weise Siger zugeschriebene – Leugnung, daß Gott dies vermöchte, verurteilt.¹³⁶ Buridan kann konzeptionell durchaus eine solche Ersetzung zugestehen, doch geschieht sie nicht auf natürliche Weise. Während Siger zwar nicht die Möglichkeit des Wunders, wohl aber die Ersetzbarkeit der Sekundärursachen bestreitet, definiert Buridan eben das Wunder durch die Ersetzung.

Insgesamt betrachtet ist aber Buridans Stellung dazu durch zwei Charaktere spezifiziert: Zum einen hat er die Konsonanzversuche aufgegeben. Die aristotelische Theorie ist diejenige, welche auch die Averroisten vertreten:

sed intentio Aristotelis est quod non posset esse qualitas nisi quia est alicuius qualitas, nec quantitas nisi quia est alicuius quantitas

auch wenn er dies nicht sonderlich hervorhebt, den Willen von diesem Prinzip ausnimmt: qdl.3, 14 (OTh IX, p.254): *omnis actus alius a voluntate potest fieri a solo Deo . . .*; Gregor von Rimini, *Lect.I* d.42–44 q.1 a.2 (III p.361); I d.42 n.11 (VI p.344 sq.); II d.1 q.6 (IV p.208); Buridan, *Phys.II*, 13 (39rb) – wobei er wieder die alte These, daß von Einem nur Eines hervorgebracht werden kann, aufgreift, aber charakteristisch hinzufügt: *naturaliter*.

¹³⁵ *Quaestiones longae* in *De anima* II, 10 (Pattin 256); Gott als *intellectus agens*: *Eth.III*, 2 (41rb).

¹³⁶ prop.69; cf. R. Hissette, *Enquête*, p. 128 sq.

[...] ita intentio Aristotelis est quod omnis terminus accidentalis abstractus connotat subiectum in obliquo.¹³⁷

Noch deutlicher zeigt sich die Entfernung von der Tradition des Aristotelismus in Buridans erster Frage zu Metaphysik Buch VII, ob nämlich die Substanz der Natur, der Erkenntnis und der Zeit nach früher als das Akzidens sei:

Ideo dicit Aristoteles quod accidentia non sunt entia nisi quia sunt dispositiones substantiae et quod secare vel vadere non est nisi quia aliquid est vadens vel secans; et sine dubio haec omnia crederem si crederem sicut credebat Aristoteles, scilicet quod albedo et caliditas et sic de aliis accidentibus non possunt per aliquam virtutem subsistere sine subiecto nec separatim conservari.¹³⁸

Aber auch schon im vierten Buch der Metaphysik, wo zu klären ist, ob das Wort "ens" eine oder mehrere Bedeutungen hat und, im Falle des letzteren, in welchem Verhältnis die vielen Bedeutungen genauerhin zueinander stehen, wird ebenfalls dieses Problem aufgebracht. Das ist insofern bemerkenswert, weil in der überaus umfangreichen Debatte um die analogia entis oder univocatio entis, die ja weitgehend von Autoren der theologischen Fakultät beherrscht war, dieser Gesichtspunkt so gut wie keine Rolle spielt. Buridan, obwohl Magister der Artes, nimmt diesen auf, weil es seine These ist, daß die Theorie einer möglichen Selbständigkeit von Akzidentien nicht folgenlos bleiben kann für den Status und die begriffliche Struktur des ens. Auch hier stellt Buridan, nachdem er die Pro- und Contra-Argumente aufgeführt hat, der thematischen Erörterung die Konstatierung der grundsätzlichen Divergenz voran:

Ista quaestio est iudicio meo valde difficilis propter hoc ut puto Aristoteles aliter valde opinatus est de accidente quam fides nostra ponit [...] ideo Aristoteles quod accidentia nulla virtute sunt separabilia a subiectis suis, quia videtur implicare contradictionem quod sit esse album nisi aliquid sit album.¹³⁹

Allerdings ist die Divergenz, die auch in einer doppelten Antwort zum Ausdruck kommt,¹⁴⁰ für die Determination der Quaestio nicht von letztlich ausschlaggebender Bedeutung.

¹³⁷ Met.VII, 6 (45ra-rb); rb: Sed si metaphysicus opinaret sicut opinabatur Aristoteles quod magnitudo non esset nisi esset alicuius magnitudo, ipse crederet non esse definitionem perfectam magnitudinis nisi per aliquem terminum substantialem cuius est magnitudo illa.

¹³⁸ Met.VII, 1 (42rb); cf. Isag., q.13 (Tatarzynski 178); de caelo IV, 4 (Moody 256); Phys.II, 5 ad 6 (33va).

¹³⁹ Met.IV, 6 (16vb).

¹⁴⁰ Met.IV, 6 (17ra): Et tunc possumus respondere ad opinionem Aristotelis

Der Gedankegang von Met.IV, 6 ist reichlich verwickelt und zerfällt nicht einfach in zwei unverbundene und jeweils legitime Wahrheiten. Zwar ist für Buridan unstrittig, daß erstens Aristoteles und mit ihm auch Porphyrios die qualifizierte Mehrdeutigkeit des *ens* lehrt, und zweitens die Unmöglichkeit von subsistenten Akzidentien. Aber bereits innerhalb dieser Klarstellungen formuliert Buridan eine Aristoteles-Interpretation, an die er dann anknüpft: *Unde ultimo quantum ad praesens debemus notare quod certe Aristoteles credidit hoc nomen aliquid vel quid esse primum praedicamentum et genus generalissimum magis quam hoc nomen substantia. Et ideo saepe in metaphysica quando ipse enumerat praedicamenta ipse semper dicit aliud significat quid et aliud quale et aliud quantum etc.*¹⁴¹ Buridans eigene Univozitätsthese bezieht sich nun aber gerade auf das mit *ens* synonyme *aliquid* (17rb). Diese leitet er ein mit einem *oportet concedere* (17rb) und fügt in derselben Weise hinzu: *et ita etiam oportet concedere quod hoc nomen substantia non esset genus generalissimum, sed hoc nomen quid vel aliquid* (17va). Warum wird dies ähnlich "konzediert" wie die Univozitätsthese, wo diese ausdrücklich unaristotelisch ist, das Was als oberste Gattung jedoch wohl nicht?

Es bleiben Merkwürdigkeiten: Das im vorhergehenden Kapitel aufgezeigte "freiere" Verhältnis zu Aristoteles kommt hier einerseits unbestreitbar zum Ausdruck: Anders als die aristotelisierenden Theologen sieht Buridan die Harmonisierungsversuche in der Akzidenzfrage als gescheitert an. Er versucht zum zweiten aber auch nicht wie Duns Scotus, die Univozitätslehre auf Aristoteles zurückzuprojizieren. Andererseits ist das *quid* als *genus generalissimum* sicherlich ebenfalls kein aristotelisches Lehrstück. Es ist ein stoisches und dies war in der Scholastik bekannt.

Man muß nun aber fragen, inwieweit eine derartige Berücksichtigung der Eucharistiedogmatik die Rede von Substanz und Akzidens noch als eine sinnvolle gelten lassen kann. Muß man ein subsistentes Akzidens nicht einfach als widersprüchlich zurückweisen? Es ist Buridans These, daß eine solche Konsequenz zu ziehen nicht erforderlich ist, daß es aber auch nicht möglich ist, ohne zusätzliche Differenzierung den Widerspruch zu vermeiden.

de substantiis et accidentibus et de conceptu entis. Am Ende derselben Spalte dann: *Nunc videndum est quomodo respondendum est ad quaestionem motam ponendo ea quae posuimus ex fide. Dico ergo quod nos tenemus ex fide quod per potentiam Dei accidentia possunt separari a substantiis et separatim conservari sine substantia sic subiecta. Unde dicimus quod sic sine subiecto subsisteret in sacramento altaris.*

¹⁴¹ Met.IV, 6 (17ra).

Es scheint besonders interessant, wie Buridan den Widerspruch vermeidet. Er sagt:

Sed nos possumus aliter dicere, scilicet quod omne illud esset substantia quod naturaliter per se subsistit, ita quod non inhaeret alteri [...] et omne illud est accidens quod sic non subsistit per se naturaliter [...] non obstante quod subsisteret per se miraculose. Et sic albedo quamvis per se subsistet non diceretur substantia, quia non sic subsisteret naturaliter, sed miraculose.¹⁴²

Die Subsistenz wird also zur "natürlichen" Eigenschaft der Substanz und die Inhaerenz zur "natürlichen" Eigenschaft des Akzidens. Dies scheint ein ingeniöser Vorschlag zu sein. Denn Natur ist gut aristotelisch als dasjenige definiert, was "meistens" (ut in pluribus) ist. Mit einem natürlicherweise inhärenten Akzidens werden andere Fälle zum einen nicht ausgeschlossen, zum anderen sind diese schon per difinitionem keine natürlichen; ihr Vorkommen ist miraculose.¹⁴³ Allerdings kann man dem entgegenhalten, daß dies nur ein Pseudo-Aristotelismus sei. Das was meistens der Fall ist, daß bestimmte Dinge bestimmte Eigenschaften haben, daß bestimmte Ereignisse bestimmte Ursachen und bestimmte Folgen haben, soll ja bei Aristoteles verständlich werden durch die Ansetzung nicht statistischer, sondern notwendiger Verhältnisse. Darauf beruht die aristotelische Unterscheidung von Metaphysik und Physik. Liegt also auch hier, in der Theoriebildung selbst, nicht nur in der Interessenausrichtung eine Verschiebung "dalla metafisica alla fisica" vor, wie es A. Ghisalberti im Untertitel seines Buridan-Buches zum Ausdruck bringen wollte?

Was folgt aus diesem Konzept? Zunächst eine fundamentale Neubestimmung des Akzidens. Man kann sogar fragen, ob dieser Begriff hier noch einen Sinn macht. Denn das Wirklichkeitsgefälle und der Verweischarakter, welcher in der Abhängigkeitsrelation gründet, werden letztlich in dieser Konzeption zum Verschwinden gebracht. Die mögliche Abtrennbarkeit des Akzidens von ihrem subiectum egalisiert die beiden Weisen von Wirklichkeit. Beide sind jetzt, um mit G. Martin zu reden, ein Sein "möglicher Selbständigkeit". Zum zweiten liegt darin ebenso eine gewichtige Einschränkung und Relativierung des oben skizzierten und reichlich belegten Separationsmodells. Denn: Woraus ergibt sich diese Möglichkeit? Sie kann auf keinen Fall in der Sinnes-

¹⁴² Met.IV, 6 (17va); cf. V, 8 (31vb).

¹⁴³ Praed., q.10 (Schneider 72): impossibile est loquendo modo naturali, secundum quem diceremus non posse esse accidens sine subiecto, quod primum ens post Deum sit accidens.

wahrnehmung enthalten sein, von der Buridan sagt, daß sie unabdingbar für den Erkenntnisprozeß sei. Zwar will auch er nicht durch diesen Ursprung die Reichweite unserer Erkenntnis definieren, aber das mühsame, wenn auch prinzipiell mögliche Übersteigen der Sinnlichkeit zu Gegenständen und Sachverhalten, die nicht mehr sinnlich sind, bedarf zumindest eines Anhaltes in der Sinnlichkeit. Buridan hält Gottesbeweise für möglich, sie müssen jedoch diesen Ansatz aufweisen.¹⁴⁴

Eben diesen Anhalt gibt es hier nicht. Die Möglichkeit von gleichsam nicht-akzidentellen Akzidentien ergibt sich nur *sola fide*. Die Fundamentalaufgabe der Metaphysik, nämlich die Gewinnung eines angemessenen Wirklichkeitsbegriffes macht diese selbst zweideutig. Denn die zunächst entwickelte Konzeption eines zwar autarken Wissens, welches *ad extra*, zu den Dingen des Glaubens kein Wissens-, sondern nur ein Anerkennungsverhältnis zu gewinnen imstande ist, muß hierdurch stark relativiert werden. Denn es hat sich gezeigt, daß das Selbstverständnis der Metaphysik als Form, und zwar als Höchstform des Wissens, nicht dadurch zu stabilisieren ist, daß es durch eine bewußte, d.h. methodische Abstraktion von theologischen Bestimmungen freigehalten wird. Dieses Modell kollidiert am Ende also doch mit den theoretischen Ansprüchen, die von der Metaphysik einerseits und der Theologie andererseits erhoben werden. Hatte Duns Scotus versucht, solche Kollisionen zu vermeiden, indem er einerseits die philosophische Erkenntnismöglichkeit beschränkte, andererseits eine weitgehend entkosmologisierte Metaphysik zu entwickeln versuchte, so zeigt sich jetzt, daß auch dies noch nicht hinreichend war.

Demgegenüber ist dadurch gerade die Trennung der Philosophie von der Theologie merklich vertieft. Denn wenn auch durch die Neudefinition von Substanz und Akzidens eine Möglichkeit eines subsistierenden Akzidens eingeräumt wird, so läßt sich doch über die Konzession selbst hinaus nichts sagen. Die Explikation dieser nicht-natürlichen, sondern miraculösen Wirklichkeit wird bei Buridan nicht geleistet. Bereits A. Ghisalberti hat dies konstatiert und kritisch gegen Buridan eingewandt.¹⁴⁵ Die Philosophie verzichtet auf eine Einheitsleistung, von der man weithin unterstellt, sie müsse möglich sein und daher auch durchgeführt wer-

¹⁴⁴ de supp.I (Reina 182): *tamen potest demonstrari ad intellectum*. An anderer Stelle nimmt Buridan – wie auch Duns Scotus – die Kontroverse zwischen Averroes und Avicenna auf und vertritt – wiederum wie Scotus – die avicennische Antwort: Die Metaphysik, nicht die Physik beweist die Existenz Gottes: *Phys.VIII, 1* (109rb-vb); *Met.II, 4* (11va).

¹⁴⁵ La teologia di Giovanni Buridano, p.47 n.58.

den. Aber, wenn die hier vorgetragene Interpretation Buridans angemessen ist, dann geht dieser Vorwurf an Buridans Intention vorbei. Gewiß, eine den sog. "Synthesen" des 13. Jahrhunderts vergleichbare Zuordnung bleibt aus. Diese jedoch stammten durchweg von Theologen, und ein solcher ist Buridan nicht. Immerhin gehört Buridan einer sehr formalen Strukturbestimmung nach noch ganz in diese Tradition. Es ist eine noch kaum wahrgenommene Gemeinsamkeit der großen Autoren der Hochscholastik, daß sie die Wahrheit des Glaubens nicht als eine gegenüber der endlichen Rationalität ganz andere angesetzt haben. Jene ist zwar durch diese nicht erreichbar, doch qua Wahrheit liegt sie "über der Vernunft".¹⁴⁶ Dies gilt auch für den Philosophen Buridan.

Die Philosophie Buridans stellt nur die Kategorie des Non-Naturalen bereit; sie vermag aber nicht diejenigen Fälle positiv zu explizieren, in denen auf diese Kategorie zurückgegriffen werden muß. Diese Explikation kann für Buridan nur eine theologische sein. Die bloße Konzession der Möglichkeit zu überschreiten, also eine inhaltliche Präjudizierung vorzunehmen, wäre nicht mehr das, was Buridans Denken zu sein beansprucht, nämlich Philosophie.

Im ganzen betrachtet scheint die Selbstinterpretation von Buridans Philosophie zwar eine gegenüber anderen markant unterschiedene, jedoch eine instabile zu sein. Die Verselbständigung der Philosophie im Mittelalter, welche bei Buridan zum ersten Mal innerhalb der Scholastik des Mittelalters auf einem respektablen Niveau zu studieren ist, wird unter sehr massiven Konditionen versucht. Dies jedenfalls gehört zu den Resultaten dieses Kapitels. Es erscheint schwierig, dem Material eine andere Deutung zu geben. Wenn sie zutreffen sollte, dann ließe sich aber ein anderes Faktum der Philosophiegeschichte verständlich machen. Eines der Charakteristika der frühneuzeitlichen Denkgeschichte ist das umfängliche, vielfältige und gewissermaßen bedenkenlose Aufgreifen theologischer Themen in der Philosophie. Dafür stehen nicht allein Descartes¹⁴⁷ und Leibniz.¹⁴⁸ Dies ließe sich aus

¹⁴⁶ *supra rationem*: Bonaventura, in *Hexaem.* XIX, 14 (V, 422 b); Albertus Magnus, s. *Eth.* I, 13 n.80 (ed. Col. XIV, 1 p.71): *fides non est contra rationem, quia nulla veritas alii discordat, sed est supra rationem*; Thomas von Aquin, *Sent.* I prol.5 ad 3; *Sent.* IV d.10, *expos. textus*: *quia quae sunt fidei, quamvis sint supra rationem, non tamen sunt contra rationem, alias Deus esset sibi contrarius, si alia posuisset in ratione, quam rei veritas habet*; s. Matth. XVI, 2 (1379); Siger von Brabant, *de an. int.* 7 (Bazán 108): *... in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat*; in *Met.* III, 5 (Maurer, *Rep. Par.*, 412).

¹⁴⁷ Ein beliebiges Beispiel: J.-R. Armogathe, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye 1977.

¹⁴⁸ Daraus ergibt sich aber auch umgekehrt, daß es angesichts der geschichtlichen Kontinuität eine Paradoxie wäre, dem Mittelalter die Philosophie vor-

der Perspektive des 14. Jahrhunderts als der Versuch verstehen, die durch Ausgrenzung zwar erreichte, konzeptionell aber fragil gebliebene Eigenständigkeit der Philosophie durch weitgreifende Integration von Theologumena zu einer stabilen zu machen.

zuenthalten. Gilson hat dazu gesagt, Duns Scot, p.655: "Le fait qu'au XVIIe siècle Descartes et Leibniz aient décidé de tenir pour philosophiques des thèses qu'on avait jusqu'alors qualifié de théologiques, n'en a pas changé la nature. Ou elles ne sont pas devenues philosophiques, ou elles l'étaient déjà." W. Hübener, Descartes, in: TRE VIII, 1981, p.503: "Wir können [...] kaum noch ermessen, wie radikal ein theozentrischer metaphysischer Traktat wie die *Meditationen* [...] in seinem Aufbau von dem die theologischen Fragen ausklammernden Themenkanon der zeitgenössischen Metaphysiklehrbücher abwich."

DAS KONZEPT DER METAPHYSIK BEI BURIDAN

Die Annäherung an das Problem des ontologischen Status von Relationen hat über den Begriff der Metaphysik zu geschehen. Die Metaphysik ist ja zumindest als klassischer Text des corpus aristotelicum einer der Orte, an dem diese Frage verhandelt wird. Dabei gilt es zu beachten, daß für die Scholastik die Wissenschaften und die ihnen von Aristoteles gewidmeten Abhandlungen weitgehend übereinstimmen. Wenn Buridans Konzept der Metaphysik hier thematisiert wird, so hat dies den zusätzlichen Grund, daß weithin der Nominalismus als eine erste Destruktion und nicht als Neuformation der Metaphysik gilt. Wenn diese Einschätzung auch nicht in jeder Hinsicht zutreffend ist, so ist doch gleichwohl nicht zufällig immer wieder gefragt worden, in welcher Hinsicht es beispielsweise bei Ockham eine Metaphysik geben kann, welches ihr Inhalt und ihre Funktion wäre.¹ Problematisch und klärungsbedürftig ist also, inwiefern man bei Buridan überhaupt von Metaphysik reden kann.

Der Umstand, daß Buridan die Metaphysik des Aristoteles kommentiert hat, und sogar mehrfach und in unterschiedlicher Form, scheint allerdings bislang noch nicht hinreichend gewürdigt worden. Ockham hatte hierzu zwar die Absicht,² hat sie aber nicht realisiert. Die Gründe – sofern sie nicht im Abbruch seiner akademischen Laufbahn liegen – kennen wir nicht. Die Schüler Buridans – Nikolaus Oresme, Albert von Sachsen,³ Marsilius von Inghen – haben ebenfalls die Metaphysik des Aristoteles nicht kommentiert. Buridan hingegen verwendet sogar die Expositionsform,

¹ J.P. Beckmann, Das Subjekt-Prädikat-Schema und die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik bei Wilhelm von Ockham, in: Franz. Stud. 59 (1977), 1–14; id., Zur Transformation von Metaphysik durch Kritik, in: Phil. Jb. 92 (1985), 291–309; L. Honnefelder, Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert, in: J.P. Beckmann, 1987, 165–186, hier p. 182 sqq.; L.M. de Rijk, War Ockham ein Antimetaphysiker? Eine semantische Betrachtung, in: J. P. Beckmann, 1987, 313–328; G. Leibold, Zum Problem der Metaphysik als Wissenschaft bei Wilhelm von Ockham, in: W. Vossenkuhl – R. Schönberger (1990), 123–127.

² Expos. Phys., prol. § 4 (OPH IV p.14); II c.5 § 3 (p.282).

³ cf. J. Sarnowsky, Die aristotelisch-scholastische Theorie der Bewegung, p.22.

die bekanntermaßen im 14. Jahrhundert deutlich hinter der Quaestionenform zurücktritt.

Zuvor muß aber gefragt werden: Was ergibt sich aus seiner Erörterung für das Thema der Relationen? Zunächst gilt es festzuhalten, daß Buridan Realitätsfragen generell, auch die Frage nach der möglichen Realität von Relationen, selbst als eine metaphysische klassifiziert und sie auf diese Weise der Kompetenz sowohl der Grammatik wie der Logik entzieht:

nec hoc determinare pertinet ad grammaticum, verbi gratia utrum differt entitas ab ente, essentia ab esse, humanitas ab homine, scientia Dei a Deo, privatio a privato. Ideo debuit grammaticus in omnibus denominare a concretis abstracta vel e converso. Nec eis posset uti metaphysicus inquirendo, in quibus sit dispositio addita disposito et in quibus non.⁴

Mit dieser Antwort ist nun aber solange nichts gewonnen, als unklar bleibt, was denn damit gesagt ist, daß eine Frage eine "metaphysische" ist. Die Zuweisung erinnert an eine ganz entsprechende bei Ockham, der die Frage nach dem Status der Universalien – die ja auch zu Buridans Beispielen gehören – mehrfach als eine metaphysische bezeichnet.⁵

Die Metaphysik wird bei Buridan unter einer doppelten Hinsicht thematisch. Die erste Hinsicht, die eher eine praktische ist, betrachtet die Metaphysik im Verhältnis zu demjenigen, der sie betreibt. Die zweite verhandelt die theoretische Struktur der Metaphysik im Kontext der anderen Wissenschaften. Dort wird also im einzelnen ihr Thema, d.h. ihr Sachgebiet und ihr Formalobjekt, sowie deren innere Einheit genauer untersucht. Diese Doppelung des theoretischen und des praktischen Gesichtspunktes ist noch ganz unabhängig von der inhaltlichen Ausfüh-

⁴ Praed., q.2 (Schneider 11); 9.4 (p.31): Et iterum si [verba Aristotelis] possent exponi sic, tamen non debent sic exponi quia ad logicam non spectat, quo modo res, pro quibus termini supponunt, se habeant, ut utrum figura inhaereat figurato, vel sit idem quod ipsum figuratum, et sic de humanitate ad hominem et de deitate ad Deum. Sed sufficit logico ad hoc considerare de ipsis terminis significativis, quomodo subiciantur vel praedicentur; für die Universalien allgemein: Isag., q.4 (Tatarzynski 140). – Von der Frage der Einheit der Physik sagt Buridan: Ista quaestio non est proprie physicalis, sed logicalis vel metaphysicalis, quia communis est omni scientiae: Phys.I, 2 (3rb); ebenso ist die Frage, ob jede scientia naturalis von allen Dingen handelt, eine "metaphysische" Frage: Phys.I, 1 (2vb).

⁵ ord.I d.2 q.4 (OTH II 148 sq.): purus logicus non habet scire utrum universalia, quae sunt termini propositionum, sint res extra vel tantum in anima vel in voce vel in scripto; d.23 a.2 (OTH IV p.65): utrum autem illud commune sit aliquid reale vel non sit reale, nihil ad eum [scil. logicum] sed ad metaphysicum; SL I, 66 (OPh I p.204 sq.); praedicab. § 2 (OPh II p.10 sq.).

rung bei Buridan eine für die klassische Tradition der Metaphysik insgesamt charakteristische Vorgehensweise. Aber eben auch in der inhaltlichen Ausführung selbst ist bei Buridan das Spezifische nicht ohne weiteres herauszuheben.⁶ Diese Doppelung wird in der gängigen Metaphysik-Kritik vielfach auf eine Weise vernachlässigt, daß die vorgebrachte Kritik dadurch weitgehend wertlos wird.

1. Die Metaphysik enthält die genannte Doppelung nicht so, als wären sich diese Aspekte gegenseitig völlig äußerlich und fremd. Es tritt vielmehr in beiden Momenten dieselbe Struktur auf, nämlich die der Selbstzwecklichkeit. So wie in der Erkenntnis die schrittweise Zurückführung der Akzidentien auf die Substanz, der nicht abgetrennten Substanzen auf die von der Materie getrennten und auch dieser schließlich auf Gott selbst,⁷ so ist auch das Tun der Metaphysik auf keinen anderen Zweck als eben dieses Tun selbst gerichtet. Auch hier zeigt sich Buridans Methode der Separierung. Denn die sofort sich einstellende Frage nach dem Verhältnis der Metaphysik zur Theologie kann von der Metaphysik her gar nicht beantwortet werden. Aber das im vorangegangenen Kapitel untersuchte Modell der Separierung besagt ja gerade, daß es hier keine Antwortverpflichtung geben kann. Solche Zuordnungsfragen können nicht nur, sie müssen sogar ausgegrenzt werden. Anders als die Naturphilosophie, die beständig ihren Charakter als natürliche Betrachtungsweise bestimmt, und so der Reflexion nach den anderen Gesichtspunkt des supernaturaliter in sich aufnimmt, tut die Metaphysik dies nicht. Die Generalklausel, daß alle Problematisierungen wie auch alle herangezogenen Begründungsinstanzen sich innerhalb der Grenzen des "Natürlichen" zu bewegen haben, hat ihre Bedeutung sozusagen ausschließlich im reinen Faktum ihres Formuliertwerdens. Inhaltlich folgt aus ihr nichts. Die Metaphysik ist somit – ungeachtet jener Generalklausel – nicht nur durch kein praktisches Bedürfnis definiert, sondern auch durch kein ihr übergeordnetes theoretisches Erfordernis. Wenn Buridan von letzterem spricht – und dies tut er ungefähr so, wie die ihm vorausgehende Tradition –, dann soll dadurch gleichwohl nicht die Metaphysik begründet sein. Die Metaphysik hat zweifellos auch bei Buridan diese Funktion der Letzt- und Universalbegründung.⁸ Es wäre aber doch ein

⁶ cf. A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik?*, pp.338–351; A. Ghisalberti, *Buridano*, pp.17–32; Th. Kobusch, Art. "Metaphysik", in: *HWPh V*, 1980, col.1230.

⁷ *Eth.* VI, 13 (128vb).

⁸ *Met.* I, 2 (4rb): *ipsa considerat prima et universalissima principia doctrinae*

allzu eklatanter Widerspruch, wenn sich mit dieser Aussage nicht die andere, wenige Zeilen zuvor gemachte Aussage versöhnen ließe, daß die *metaphysica est quaesita gratia sui ipsius*. Darin erfüllt sie in besonderer Weise den (aristotelischen) Begriff des Freiseins. Buridan hebt die Selbstzwecklichkeit ausdrücklich als den aristotelischen Begriff der Freiheit hervor.⁹ Es ist das metaphysische also kein praktisches, sondern ein theoretisches Wissen, das als solches nur um des Wissens selbst willen angestrebt wird. Die Metaphysik ist daher im emphatischen Sinne die Tätigkeit des freien Menschen (*homo liber*). Sie ist damit zwar selbst eine Praxis, aber kein Wissen, das auf eine ihr äußere Praxis gerichtet wäre. Dabei braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß dieser Begriff längst seine bei Aristoteles herrschende soziologische Konnotation in eine ethische verwandelt hatte. Mit dem Ausschluß jeder heterogenen (Zweck-)Bestimmung ergibt sich: in *opere metaphysicae consistit humana felicitas*.¹⁰ Es ist also auch für Buridan die mittelalterliche Einschätzung maßgebend geblieben, nach der die Unterscheidung des Wissens nach den Gesichtspunkten seiner Notwendigkeit und seiner Dignität zugleich ein Vorrangverhältnis zwischen beiden begründet: Diejenigen Umstände, aus denen sich die sog. Lebensnotwendigkeiten ergeben, sind transitorischer Natur. Das heißt, unter dem Aspekt der Konstanz muß der Spekulation der Primat zugesprochen werden. An diesem Gedanken, den Buridan auf Aristoteles zurückführt, hält er auch selbst fest.¹¹ Paradox gesagt: Das Notwendige ist das Kontingente.

per quae omnia alia principia aliarum scientiarum roborantur et declarantur si indigeant declaratione; Periherm.I q.1 (Van der Lecq 7): ... metaphysica, quae est declarativa et roborativa omnium principiorum in aliis scientiis supponendorum. – Thomas von Aquin, in *Met.*, proem.: ... principia maxime universalis [. . .] sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit; Duns Scotus, *Met.*, prol.n.5 (ed. Vivès VII, 4 b): Maxime autem dicuntur scibilia dupliciter, vel quia primo omnium sciuntur sine quibus non possunt alia sciri, vel quia sunt certissima cognoscibilia. Utroque autem modo ista scientia considerat maxime scibilia.

⁹ *Met.* VI, 5 (36va); XII, 6 (68va); als oppositum-Argument in *Eth.* VI, 22 (139ra).

¹⁰ *Met.* I, 2 (4rb); I, 1 (3va): felicitas simpliciter humana consistit in *operatione sapientiae* et non in *operatione prudentiae*; *Isag.*, q.2 (Tatarzynski 132): humana autem felicitas est scire vel speculari.

¹¹ *Met.* I, 1 (3va): Sed posito quod homines essent boni et nullo indigentes quantum ad corporalia bona, non esset amplius opus agere secundum prudentiam, sed esset beatitudo in contemplatione Dei quae pertinet ad metaphysicam; et ista videtur esse intentio Aristotelis; fol.3rb: omnes aliae artes vel scientiae sunt necessariores ipsa metaphysica, sed nulla est dignior. Die Metaphysik handelt von den edleren Dingen als die Wissenschaft von der Seele: *Expos.de an.I*, tract.1 (*Patar* 6). – Er hätte diesen Gedanken auch auf Augustinus zurückführen können: *Enarr.* in *Ps.* 83, 8 (CCSL 39 p.1153): Omnium enim actionum humanarum mater necessitas.

Eine ebenfalls zunächst verwunderliche Ausdrucksweise gehört wohl in diesen Zusammenhang. Buridan spricht von *metaphysica tua* und *metaphysica mea*.¹² Das heißt, daß die Metaphysik unbeschadet ihrer allgemeinen Kompetenz eben doch ein menschliches Wissen ist; wenn aber dies, dann immer auch ein konkret wirkliches Wissen.

Die Metaphysik steht nicht nur in einem Verhältnis der Allgemeinheit zu den Inhalten der anderen Disziplinen, sondern auch zum Wissenschaftscharakter der Wissenschaften selbst. Das zum klassischen Begriff des Wissens gehörige Moment der Gewißheit wird durch Metaphysik gesichert, d.h. eigens in einem Allgemeinen begründet und nicht bloß kriteriell ausgewiesen. Die ersten Prinzipien sind dabei Instanzen des Bekräftigens, keine Ableitungsprinzipien. Dabei gehört zum Begriff der Gewißheit notwendig das Moment der Wahrheit.¹³ In dieser Hinsicht ist Buridan noch ganz der aristotelischen Tradition zugehörig. Diese Zuordnung wird insbesondere durch die Umkehrung plausibel: Descartes sichert die Wahrheit mit den Kriterien der Evidenz. Er bedarf gerade deswegen der Hypothese eines *genius malignus*, um daran ausschließen zu können, daß Evidenz lediglich ein faktischer Zustand ohne Bewandnis, d.h. ohne Wahrheitsrelevanz ist.

Aus dem Selbstzweckcharakter ergibt sich noch ein weiteres. Die Metaphysik ist zwar die Begründung der Ordnung der anderen Disziplinen, aber sie ist durch diese Begründungsleistung nicht definiert:

nec ipsa ordinatur ad alias scientias speculativas, immo potius econverso; cum ipsa sit principalissima et ordinatrix omnium aliarum scientiarum.¹⁴

Damit wird die oben bereits erörterte Beziehung der Metaphysik

¹² Met.IV, 4 (15va); dazu zurecht Paqué korrigierend: A. Ghisalberti, Giovanni Buridano, p.29 n.24; cf. in de coelo I, 3 ad 2 (Moody 16); Phy.I, 3 (4va).

¹³ Met.I, 3 (4va): ad omnem certitudinem requiritur veritas; nullus enim est certus de aliquo per opinionem falsam de illo, quantumcumque illi opinioni falsi adhaereat firmiter et sine formidine ad oppositum; Soph.VIII, 11: Et requiritur ad scientiam quod homo cum certitudine assentiat enuntiationi verae; Qu. in de an.III, 13 (Patar 473): Et iste assensus est duplex: quidam est cum formidine, quidam autem est sine formidine. Assensus sine formidine est duplex: quidam est sine evidentia perfecta, sicut Averroes sine formidine assentiebat isti: *mundus est aeternus*, tamen hoc non fuit sibi evidens, ex eo quod hoc est falsum; illud autem quod est falsum non potest esse evidens; alius autem est assensus sine formidine qui est cum evidentia; cf. Duns Scotus, ord.I d.3 n.225 (ed. Vat. III p.136): certitudo habetur quando excluditur dubitatio et deceptio.

¹⁴ Met.I, 2 (4rb); über die Metaphysik als Weisheit: Met.I, 2; Eth.VI, 22; Isag., proem. (Tatarzynski 126); q.11 (p.171).

zur Theologie nochmals bestätigt. Ihre Stellung als "Erste Philosophie", welche sie *de intentione Aristotelis et omnium aliorum philosophorum*¹⁵ innehat, bleibt also unangetastet. Wenn die Metaphysik ihren Selbstzweckcharakter ernst nimmt, kann sie gar keine irgendwie geartete Beziehung zur Theologie von sich aus eröffnen. Die Selbstbeschreibung der Metaphysik geschieht unter – freilich explizit gemachter – Ausklammerung der Theologie und des Glaubens. Der Selbstzweckcharakter hat somit einen theoretisch gesehen merkwürdigen Status: Er verdankt sich einerseits dieser Separation, andererseits folgt diese doch auch aus dem klassischen Selbstverständnis der Metaphysik. Wenn überhaupt, dann kann sie erst nachträglich als Magd der Theologie verstanden werden.¹⁶ Daher scheint es in der Tat ein gravierendes Mißverständnis zu sein, wenn man die Durchführung einer sog. "Synthese" bei Buridan vermißt. Da sich die Nicht-Synthese aus seinen Prinzipien selbst ergibt, kann man verstehen, warum eine den Theologien des 13. Jahrhunderts vergleichbare Synthese nicht bloß *de facto* nicht durchgeführt wird, sondern unvermeidlich ausbleiben muß. Das kann für die Theologie nur heißen, daß ihr bewußt nicht vorgegriffen wird.

2. Daraus ergibt sich übrigens auch, daß das buridanische Metaphysik-Konzept durch eine tiefe Kluft vom cartesischen getrennt ist und bei aller sonstigen Verwandlung¹⁷ noch der klassischen Tradition angehört.¹⁸ Das berühmt gewordene Bild

¹⁵ Met.I, 4 (5ra).

¹⁶ cf. Thomas von Aquin, *sum. theol.*I, 1, 5 ad 2: *haec scientia [scil.: sacra doctrina] accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur [...]. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis.* Hierbei darf nicht übersehen werden, daß auch die Inanspruchnahme der Philosophie in der Theologie keine Notwendigkeit für letztere darstellt, wie ja Thomas ausdrücklich sagt. Der Grund liegt darin, daß der Philosophie keine Begründungsleistung abverlangt wird, sondern "nur" die Steigerung der Plausibilität und Überzeugungskraft (*manifestatio*).

¹⁷ cf. A.Zimmermann, *op.cit.*, p.91 begründet die Abschließung seiner Untersuchungen zum Metaphysikbegriff mit Buridan folgendermaßen: "die Nominalisten bringen in gewissen Sinne einen Abschluß und zugleich einen Neubeginn des Problems, insofern sie ihm eine entscheidend neue Auslegung geben."

¹⁸ Es scheint mir ein Mißverständnis zu sein, wenn Th.Kobusch u.a. wegen der uns leicht fallenden Erkenntnis Buridans Metaphysikbegriff als Vorbereitung des cartesischen Konzeptes interpretiert: Metaphysik, in *HWPh* V col.1231. Für Descartes ist dieses Kriterium zweifellos zentral; Buridan ist aber davon weit entfernt: Met.I, 3 (4vb): *scientiae naturales pro quanto versantur circa motus et operationes sensibiles sunt certiores; in den anschließenden Entgegnungen: concedo bene quod metaphysica non est certissima prout certitudo attenditur*

vom Baum der Wissenschaft, dessen Wurzeln die Metaphysik bilden,¹⁹ fügt diese organisch und insofern funktional zum Ganzen des Wissens als dessen Grundlegung. Da die Metaphysik auf diese Weise durch ihre Letztbegründungsfunktion definiert wird, trennt sie sich folgerichtig denn auch vom Kontemplationsideal.²⁰

Die buridanische Metaphysik hat zwar auch eine solche Aufgabe zu erfüllen, die seit einiger Zeit "Letztbegründung" heißt,²¹ doch gründet diese in einer substantiellen Erkenntnis. Dies schließt jedoch keineswegs aus, daß auch bei Buridan die Begründung der Metaphysik gleichwohl funktional erfolgt. Es liegt dies ja im Begriff des Begründenden, daß etwas, wenigstens im ersten Schritt, unter dem Aspekt seiner Funktion als Grund erscheint. Buridan zitiert zu Beginn seines Metaphysik-Kommentars die aristotelischen Prädikate: *metaphysica [...] est admirabilissima, est certissima, est liberrima, est maxime divina et maxime honoranda*. Seine Absicht ist nun nicht, diesen Preisungen eine weitere hinzuzufügen, sondern die genannten auf ihre Berechtigung hin

penes facilitatem, sed bene est certissima aliis modis supradictis; Phys.I, 7 (10ra): metaphysica est valde difficilis et sic posterior est via doctrinae; cf. n.31; die Stelle Met.I, 4 (5rb) meint Leichtigkeit im Sinne der Unabhängigkeit von anderen Disziplinen hinsichtlich der Begründung. Statt einer genaueren Erläuterung verweist Buridan auf Averroes.

¹⁹ Vorwort zur frz. Ausgabe der *Principia Philosophiae*, AT IX p.14.

²⁰ cf. J. Maritain, *Le songe de Descartes, oeuvres compl.* V p.86; R. Spaemann, *Praktische Gewißheit*, p.41; cf. ep.28.6.1643; hinzuweisen ist auch auf die häufige Wendung "semel in vita" in den *Regulae* (e.g. Reg.8; AT X p.395). Nicht übersehen werden dürfen aber auch Stellen wie die folgenden: Reg.1 (AT X p.361); *Discours* III, 5 (VI p.27).

²¹ Es ist deshalb durchaus verständlich, daß C.F. Gethmann im Artikel "Letztbegründung" (HWPh V, 251–254) zunächst auf Descartes verweist, auch wenn das dort und auch sonst viel zitierte *fundamentum inconcussum* nicht durch die Inanspruchnahme, sondern durch seinen Ort als Ausgangspunkt des Wissens das Spezificum der cartesischen Konzeption darstellt. Daß jedes konkrete Wissen als seine Möglichkeitsbedingung ein unbezweifelbares Prinzipienwissen voraussetzt, gehört zu den Konstanten des Aristotelismus, etwa Thomas von Aquin, *de ver.* 16, 2 (ed. Leon. XXII, 2 p.508, 75–79): *omnis speculativa cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest, quae est cognitio primorum principiorum universalium*. – Ohnehin scheint der Versuch der großen frühneuzeitlichen Metaphysiker, den Einsatz mit dem Gottesgedanken zu vollziehen, diesen, wenn nicht unvermeidlich, so doch der Tendenz nach zu funktionalisieren. – Zuletzt sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß der Einsatz mit dem Gottesgedanken in der Scholastik als die Prärogative der Theologie galt: Thomas, in *de trin.*, prol.: *Philosophi enim, qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, praeordinant scientiam de creaturis scientiae divinae, scilicet naturalem metaphysicam*. Sed apud theologos proceditur e converso, ut creatoris considerationem praeveniat creaturae; Bonaventura, *Sent.* III d.35 a.1 q.2 c.3 (III, 776 b); Brevil. I, 1 (V, 210a–b); Heinrich von Gent, *Sum.* 7, 1 (48vE).

zu prüfen.²² Es wird sich zeigen, daß diese Berechtigung nach Buridan gegeben ist, wenn sie auch bereits höchst kontrovers zu sein scheint.²³

Die Metaphysik betrachtet die höchsten Ursachen. Wie schon aus der häufigen Verwendung der Wendung *deus et intelligentiae* ersichtlich ist,²⁴ hat diese Pluralität der "höchsten Ursachen" durchaus eine Entsprechung im de facto befolgten Verfahren. Die darin unverkennbare Nähe zur Naturphilosophie und demzufolge zum Gottesbegriff der Kosmologie wird jedoch bei Buridan auf charakteristische Weise davor bewahrt, zu einer Verschmelzung zu werden. Die Betrachtungsweise der Metaphysik ist nämlich definitiv und angebbar von jener der Physik zu unterscheiden. Diese steht vollständig unter dem Gesichtspunkt der Bewegung, jene hingegen, die Metaphysik, unter dem des Seins:

nec valet etiam quod dicebatur, scilicet quod physica etiam considerat primam causam. Dico quod verum est, licet hoc non est modo quidditativo, immo solum respectivo ad motum et iste modus considerandi est posterior, quia est respectivus ad posteriora. Metaphysica autem modo priori scilicet quidditative considerat Deum et intelligentias [Ed.: intelligendas]. Ideo ipsa metaphysica est simpliciter prima.²⁵

²² Met., prol. (3ra): Et quia Aristoteles sic eam commendat, non indigemus eam ulterius commendare, sed quaerere, an ista scientia sit isto modo commendanda. Met.I, 3 (4vb): Wenn Aristoteles in *De anima* der Wissenschaft von der Seele besondere Gewißheit zuspreche (402a2), dann geschehe dies im Vergleich zu den scientiae naturales, nicht zur Metaphysik.

²³ Met.I, 1 (3rb): Breviter repondeo ad quaestionem cum Aristotele, quamvis multi in ista quaestione sunt ipsi contrarii.

²⁴ Phys.I, 7 (10ra); Expos.de an.II, tr.1, c.2 (Patar 51). Der Gott der Philosophen bleibt also ein Kosmos-Motor? cf. I, 12 (15ra): Deus et caelum; der Metaphysiker betrachtet die höchsten Ursachen, also diese: Met.I, 1 (3rb; 3va); Metaphysik ist Annäherung an Gott und die Intelligenzen; Met.I, 2 (4ra); XII, 1 (65ra); Phys.I, 7 (8ra); III, 1 (41va); Eth., prooem. (2ra); I, 13 (12vb); III, 2 (38va; 38vb; 41ra); III, 7 (45vb); III, 25 (62ra); in de coelo I, 12 (Moody 56); q.20 (93); II, 21 (224); etc. etc. Für kaum eine Schule des antiken oder mittelalterlichen Denkens wäre die Rede vom Kosmos-Motor mehr als eine Karikatur. Buridan redet jedenfalls wie selbstverständlich auch von der Interiorität des Transzendenten – und dies im Ich-Stil, Eth.IX, 7 (200ra): Deus sic est mihi intimus quia immediate mihi assistens, sine interruptione mihi continue influens esse et vivere, non sicut pater mihi carnalis, qui solum dedit sperma a quo sicut instrumentaliter generabar, sed sicut dans continue et principaliter totum esse meum et salvans et conservans, sine cuius influentia in me statim ego nihil essem; X, 5 (214rb): prope est ad te deus, tecum est, intus est (Seneca).

²⁵ Met.I, 4 (5va); IV, 3 (14va–b): et tandem omnes separatae reducuntur ad ipsum Deum a quo etiam et propter quem esse habent; ib. (14vb): physicus considerat de omnibus entibus, non quomodo sunt, sed quomodo movent; Phys.VIII, 1 (109rb–va); Qu. in de an.II, 3 ad 1 (Patar 246); Eth.IX, 7 (200ra): Deus [...] sine interruptione mihi continue influens esse et vivere; in größerem Kontext ist die Stelle zitiert: cap.19 n.96.

Diese Absetzung bedarf einer kurzen Erläuterung. Während Thomas von Aquin auf dem Wege zur Erkenntnis Gottes die Nähe zur Naturphilosophie – und das heißt u.U. auch zu einer bestimmten Kosmologie – nicht glauben scheuen zu müssen oder gar vermeiden zu können, da die Erkenntnis des Grundes wesentlich über die Erkenntnis der Wirklichkeit der Natur vermittelt ist, hat insbesondere Duns Scotus eine strikte Trennung zwischen den beiden Disziplinen gezogen. In anderer Weise liegt sie zwar auch bei Thomas vor, aber dessen Unterscheidung im Begriff der Wirkung zwischen der Statuierung des Seins und der Hervorbringung des Soseins hatte ebenfalls erlaubt, Gott als *causa essendi* zu denken.²⁶ Wenn auch diese Differenz unter anderem bei Duns Scotus auf Kritik gestoßen ist, der darin eine Aushöhlung des Kausalitätsbegriffes sah,²⁷ so war letzten Endes sowohl bei Thomas wie bei Scotus ein Prozeß eingeleitet, der erstens die Trennung von Physik und Metaphysik im Unterschied zur Tradition des Aristotelismus zu einer prinzipiellen werden ließ, und zweitens, eben auf Grund dieser Trennung, eine Option unter dem Gesichtspunkt der theologischen Brauchbarkeit ermöglichte. Dies letztere ist vermutlich keine freie geschichtliche Folge des ersten Schrittes gewesen, sondern der erste war wohl wegen des zweiten vollzogen worden. Die Deutlichkeit und Selbstverständlichkeit, mit der Buridan diese Trennung beibehielt, kann nur ebenso eindeutig wie textlich unbestimmt als eine Folge des Pariser Scotismus verstanden werden.²⁸ Wie Scotus – den er allerdings

²⁶ Sent.I d.7, 1, 1 ad 3: *agens enim naturale est causa motus; sed agens divinum est dans esse totum; für die zwei Weisen, als agens aufzutreten, beruft sich Thomas in Sent.II d.1, 1, 2 ad 4 auf Avicenna, Suff.I, 10 (19aB) und Met.VI, 1 (Van Riet 292): divini philosophi non intelligunt per agentem principium motionis tantum, sicut intelligunt naturales, sed principium essendi et datorem eius, sicut creator mundi; causa vero agens naturalis non acquirit esse rei nisi motionem aliquam ex modis motionum; igitur acquires esse naturalibus est principium motus; die Unterscheidung von Seins – und Bewegungsursache auch bei Albertus Magnus, in Metaph.XI, 1, 1 (ed. Col. XVI, 2 p.463): et si accipiat per motum prima causa, hoc non est, ut sciatur, in quantum est movens talem motum, sed potius in quantum ipse ambit virtute et forma sua mobile et motum, quod est instrumentum fluxus totius entis ab ipso, et hoc modo non considerat ipsum physicus; weitere Belege: R. Schönberger, Causa causalitatis. Zur Funktion der aristotelischen Ursachenlehre in der Scholastik, in: in: Misc.Med.XXII (Ars und scientia im Mittelalter), ed. A. Zimmermann, 1994, 421–439; zu Thomas jüngst einige Bemerkungen mit etwas anderer Wendung von W. Kluxen, Der Übergang von der Physik zur Metaphysik im thomistischen Gottesbeweis, in: Freib. Zs. f. Philos. und Theol. 40 (1993), 44–54; Siger-Texte: Van Steenberghen, Maître Siger, p.304.*

²⁷ ox.IV d.1 q.1 (ed. Vivès XVII, 17 sq.).

²⁸ Dieselbe Unterscheidung findet sich aber auch bei Ulrich von Straßburg,

nirgends namentlich nennt – spricht auch Buridan von der Überlegenheit der Metaphysik auf dem Feld der Gottesbeweise.²⁹ Gleichwohl ist der Eindruck nicht von der Hand zu weisen, daß die Differenz von Physik und Metaphysik bei Buridan reichlich schematisch wirkt. Der Gottesgedanke wird in Wahrheit durch die enge Anlehnung an den jeweiligen aristotelischen Text mehr naturphilosophisch gebildet als es die genannten programmatischen Aussagen vermuten lassen. Es würde hier zu weit führen, die Begründung der Existenz Gottes bei Buridan genauer zu verfolgen. Daß diese Abgrenzung jedoch als eine programmatische vorliegt, scheint für die Begründung der Notwendigkeit der Metaphysik doch von einigem Belang. Buridan gibt also lediglich eine Formel für die Abgrenzung, die Begründung für sie muß allererst noch untersucht werden.

Die Metaphysik ist bei Buridan zu einer Wissenschaft von den Wesenheiten geworden. Was immer die Wissenschaften von der Wirklichkeit erkennen, ihre Erkenntnis besteht nicht in einer Bestimmung der jeweiligen Wesensmerkmale.³⁰ Daraus ergibt sich nach Buridan zugleich eine andere und zusätzliche Art von Universalität der Metaphysik. Sie ist zwar diejenige Wissenschaft, die mit Bezug auf die Begründungskompetenz ihrer Ursachen von unübersteigbarer Allgemeinheit ist, doch insofern sie die Wissenschaft vom Wesen der Dinge ist, ist sie eben für alle Dinge zuständig. Buridan wird nicht müde, dies zu betonen:

Nulla specialis scientia considerat quidditates rerum secundum rationes simpliciter quidditativas, nisi forte hoc sit supponendo a superiori scientia.³¹

De summo bono II, 2, 2 (CPTMA I, 2.1 p.30 sqq.) und bei Heinrich von Gent, Sum. 24, 6 (141rN); dort wird die Rangordnung zwar nicht ausdrücklich gemacht, aber offenkundig deswegen, weil sie schon bei ihm selbstverständlich ist; cf. Sum.22, 5 (135rEF); ganz ähnliche Einschätzung bei Gilson, History, p.448. – Duns Scotus, ord.II d.1 q.3 (ed. Vat. VII p.57): *efficiens in plus est quam movens*.

²⁹ Duns Scotus, in Met.I q.1 n.49 (ed. Vivès VII, 37a); ord., prol. p.3 q.1–3 n.194 (ed. Vat. I p.131); Lect.I d.2 n.40–41 (ed. Vat.XVI p.123 sq.); Buridan, Met.II, 4 (11va).

³⁰ Met.VI, 1 (33rb): *nulla scientia considerat quidditates rerum*; Adam Wodeham, Lect. sec.I d.4 q.un. § 14 (Wood II p.257): *nulla enim praedicatio est quidditativa nisi metaphysica*.

³¹ Met.VI, 1 (33rb); ad 1: *metaphysica considerat quidditates in generali et in speciali*; cf. ad 4; I, 3 (4vb); Phys.I, 1 (2vb). – In Phys.I, 7 (10ra) wird der Schwierigkeitsgrad der Metaphysik, dessentwegen sie am Schluß des philosophischen Bildungsganges zu stehen hat – wie auch Thomas verschiedentlich sagt – gerade mit der Aufgabe der Einzelbetrachtung begründet: *ad aliam dictum fuit quod metaphysica est valde difficilis et sic posterior est via doctrinae, non quia considerat res universalissimae, sed quia non sistit in huiusmodi consideratione sed descendit ad specialissima quidditative consideranda et etiam*

Mit dieser Aufgabenstellung unterscheidet sich Buridan am deutlichsten und auffälligsten vom Metaphysikbegriff des Duns Scotus. Während für letzteren – und dann auch wieder für Gerson – der Gegenstandsbereich der Metaphysik durch die Transzendentalien bestimmt ist,³² und auf diese Weise allenfalls die Sphäre der Essentialität, aber nicht die Wesensprädikate einzelner Dinge thematisch sind, könnte eben diese Orientierung aus einer anderen Tradition stammen. Allerdings ist für eine definitive Beantwortung der Frage der Herkunft die gegenwärtige Forschungslage noch zu unübersichtlich. Daher können hier nur einige vorläufige Hinweise gegeben werden: Während etwa Heinrich von Gent die Untersuchung des Partikularen der Metaphysik zwar vorenthält, sie aber der Theologie, welche dadurch noch universalere werde als jene, zuweist,³³ scheint umgekehrt Bonaventura der Metaphysik eine solche Kompetenz zuzusprechen.³⁴ Nach Thomas ist sowohl in frühen wie in späten Texten das Einzelne nicht als solches Gegenstand der Metaphysik, sondern nur insofern es am Sein im allgemeinen teilhat.³⁵ Wie im vorangegangenen Kapitel im Zusammenhang der Kritik des Buridan an der thomasischen These von der Unmöglichkeit, Gott in seinem Wesen zu erkennen, schon deutlich geworden ist, hat Wesenserkenntnis für Buridan nichts mit einer als obskur mißverstandenen Was-ist-Frage zu tun.

Etwa die Frage "quid est homo" und andere Fragen dieser Art

quia considerat res universalissimae, sed quia non sistit in huiusmodi consideratione sed descendit ad specialissima quidditative consideranda et etiam quia considerat specialiter et quidditative de Deo et de intelligentiis et de aliis etiam secundum reductionem earum in ipsum Deum et illa consideratio est summe difficilis.

³² in Met., prol. n.10 (ed. Vivès VII, 7 a): haec scientia est circa transcendentia; cf. L. Honnefelder, Art. "Duns Scotus/Scotismus II", in: TRE IX p.233: "Gegenstand der Metaphysik ist nichts anderes als der auf diese Weise erkennbare Begriff des 'Seienden als Seienden' (ens inquantum ens) und der Eigentümlichkeiten, die der in diesem Begriff erkannten Bestimmtheit 'Seiend' als solcher zukommen."; cf. J. Gerson, de conc.2 (IX, 627).

³³ Sum.7, 3 (50rC): ista scientia [scil.: sacra doctrina] debet dici universalis et magis universalis quam metaphysica, inquantum ex consideratione sua in primo principio potest quantum est de se pertingere ad particularia omnium rerum consideranda, inquantum pertinet ad istam scientiam per attributionem ad ipsum primum. Bei Thomas spielt das Singuläre, das zunächst als Einwand gegen die Wissenschaftsfähigkeit der Theologie vorgebracht wird, eine untergeordnete Rolle (non principaliter): sum. theol.I, 1, 2 ad 2.

³⁴ Sent.II d.3 p.1 a.1 q.2 (II, 97 b): Metaphysicus considerat naturam omnis creaturae.

³⁵ in de trin.5, 4 ad 6: metaphysicus considerat etiam de singularibus entibus non secundum proprias rationes, per quas sunt tale vel tale ens, sed secundum quod participant communem rationem entis; Met.XI, 3 (2194): scientia philosophiae est de ente inquantum ens, ita quod considerat de ente secundum

gehören nicht zur Kompetenz des Naturphilosophen.³⁶ Er kann nur den Menschen in seiner Bewegung und Tätigkeit beschreiben, aber nicht die wesentliche Verfassung des Menschen bestimmen. Dies mag sich wiederum sehr äußerlich ausnehmen, aber Buridan fügt dem immerhin hinzu, welche Art von Problemen mit der Wesensbestimmung verbunden sind.³⁷

Nun teilt die Metaphysik den Grad höchster Allgemeinheit durchaus mit anderen Disziplinen. So wie sie handelt auch die Dialektik von jedem Seienden,³⁸ jedoch auf andere Weise. Sie ist nichts anderes als die Verwendung probabler und diskutabler Argumente, die in jeder Disziplin vorkommen können. Die Dialektik in der Form der *dialectica utens* hat daher keine gesonderte Pragmatie, sondern wird jeweils in solchen mit gelehrt, besser verwendet; denn vor dem Abschluß eines Satzes mit einem Beweis pflegen zunächst Argumente der genannten Art angeführt zu werden.³⁹

Abschließend muß noch kurz auf die Stellung der Logik hingewiesen werden. Auch sie wurde in der Hochscholastik von Vertretern ganz verschiedener Richtungen als eine ebenfalls universale, wenn auch durch eine bestimmte Weise von Sein (*ens rationis*) oder Intentionalität (*intentio secunda*) gerichtete Wissenschaft verstanden.⁴⁰ Bei Ockham nun scheint insofern eine

universalem rationem entis, et non secundum rationem entis alicuius particularis.

³⁶ Met.I, 3 (4vb).

³⁷ ib.: *physicus enim non habet scire utrum homo videlicet Sortes est per aliam formam substantialem homo et per aliam animal et per aliam Sortes an utrum per eandem*; VI, 1 (33rb): *physicus non habet scire quae res est homo [...] per naturalem scientiam non scitur utrum illud compositum sit alia res quam materia et forma, simul nec scitur per physicam utrum tale compositum sit compositum ex materia et unica forma substantiali, an sit compositum ex pluribus formis substantialibus secundum pluralitatem praedicamentorum quidditativorum*; fol.33ra: *sic enim bene est scientia de singularibus*.

³⁸ Eth.VII, 18 (152ra): *metaphysica est simpliciter communissima omnium scientiarum modo dictum est IV Metaph. quod circa idem laborat dialecticus <et> [Ed.: et om.] metaphysicus*.

³⁹ Met.IV, 4 (15va). Hier wird offenkundig die scholastische Disputationspraxis der durchgeführten bzw. der veröffentlichten *quaestio* beschrieben. Sie gilt als uneingeschränkt nach aristotelischem Vorbild ausgerichtet. – Die *dialectica docens* hat hingegen einen sehr speziellen Gegenstand, wie Buridan an der Stelle sagt, nämlich die *argumentatio dialectica*; Isag., prooem. (Tatarzynski 122): *nihil considerandum est in logica nisi secundum habitudinem quam habet ad argumentationem*.

⁴⁰ Albertus Magnus, Met.I, 1, 1 (ed. Col. XVI 1, 3a); Thomas von Aquin, in post. anal., prooem. (Spiazzi nr.3; ed. Leon. I' 2, p.4 1.29–31); I, 20 (nr.171; ed. Leon., p.75 1.111–139); Met.IV, 4 (1233); in de trin.6, 1 (Decker 205): *... logica et metaphysica, eo quod utraque scientia communis est et circa idem subiectum quodammodo*; Duns Scotus, s. Elench.15 n.7 (ed. Vivès II, 226 b sq.); Met.VI, 1 n.18 (ed. Vivès VII, 317 a): *quod realitatis est metaphysici est, quod*

gewisse Aufwertung der Logik vorzuliegen, so daß diese von manchen Ockham-Interpreten quasi als neue Erste Philosophie angesehen wurde. Man muß dabei jedoch, von inhaltlichen Einwänden, wie sie J.P. Beckmann vorgebracht hat,⁴¹ noch ganz abgesehen, auch strikt zwischen dem textlich expliziten Selbstverständnis und den sich aus Implikationen im Weiterdenken vielleicht ergebenden Interpretationsmöglichkeiten unterscheiden.⁴² Gleichwohl läßt sich behaupten, daß Ockham Defizite in der Logik als besonders gravierend, weil folgenreich für die Auslegung der klassischen Texte und die unverstellte Entscheidbarkeit sachlicher Fragen erachtet hat. Daß die Logik für die Gesamtheit des Wissens das methodische Grundgerüst lehrt, das steht zwar wie bei Ockham auch bei Thomas von Aquin,⁴³ aber Ockhams häufige und nachdrückliche Betonung der für alle Disziplinen inklusive der Theologie unabdingbaren und möglichst weitreichenden Kompetenz in Fragen der Logik scheint doch charakteristisch zu sein.⁴⁴ Buridan sieht ebenfalls in einzelnen Fällen den Ursprung einer Kontroverse in einem Mangel an Logik. In der in der Buridan-Literatur schon mehrfach untersuchten sechsten Frage des sechsten Buches zur Ethik, in der das Problem aufgeworfen wird, ob alles Wißbare ewig sein muß, sagt Buridan nach dem kritischen Referat einer langen Reihe von konkurrierenden Theorien: *Et credo quod tanta fuit orta controversia inter*

processus rationis logici est; VI, 3 (346 a): *tertium est ens diminutum et est ens logicum proprie, unde omnes intentiones secundae de tali ente praedicantur, et ideo proprie excluditur in metaphysico. Convertitur tamen cum ente aliquid, quia logicus considerat omnia ut metaphysicus; zur Metaphysik als zwar eine Abstraktion voraussetzende, aber gleichwohl als Realwissenschaft zu bezeichnende Disziplin bei Scotus: Gilson, Jean Duns Scot, pp.107–109.*

⁴¹ Das Subjekt-Prädikat-Schema, p.14.

⁴² Diese Bedenken gelten etwa auch gegenüber B. Mojsisch, der bei Dietrich von Freiberg eine Transformation von einer ontologischen Metaphysik zu einer "Metaphysik als Erkenntnistheorie" konstatieren zu können glaubt: Einleitung zu: Abhandlung über Intellekt und Erkenntnisinhalt, p.XIX; p.XVII: "Derartigen Einteilungsschemata trotz der Erkenntnistheorie."

⁴³ in *Eth.Nic.VI*, 7 (1211): *logica docet modum totius philosophiae; in de trin.5*, 1 ad 3 (Decker 168); als solche steht sie daher am Anfang der philosophischen Bildung – die Metaphysik am Ende, da auf ihr Thema, die Erkenntnis der ersten Gründe, die *intentio philosophorum* gerichtet ist: in *de causis, prooem.* (Saffray 2); zur Stellung der Metaphysik im Lehrprogramm: Duns Scotus, *ord.I d.3 p.1 q.1–2 n.77* (ed. Vat. III p.53). Die generelle und daher allgemeine Bedeutung der Logik hebt auch hervor Ps-Ockham, *Tract.log.min.*, prol. (OPh VII, 3): *nulla scientia potest perfecte et artificiose sine ipsa tradi et haberi; Sum. nat. philos.I*, 5 (OPh VI, 167).

⁴⁴ *ord.I d.8 q.3* (OTh III p.218 sq.); *SL, ep. prooem.* (OPh I p.6); *bes. SL III–4*, 1 (OPh I p.750 sq.); *Expos.in artis log.*, prooem. (OPh II p.7); *Expos. Phys.I*, 17 § 1 (OPh IV p.182 sq.); *op.XC dierum*, 95 (*op. pol.II* p.728).

opinantes ex defectu logicae.⁴⁵ Aber die Logik scheint bei Buridan nicht in derselben Weise letzte Instanz zu sein wie bei Ockham. Wenn es korrekt ist, daß die Klärung des Sprachgebrauches wie bei Ockham zur Logik gehört, dann liegen die Unterschiede zwischen Ockham und Buridan in dieser Frage allenfalls in Schattierungen. Originell ist Buridan jedoch darin, daß er neben dem wie gezeigt gemein-scholastischen Verständnis der Logik als eines generellen *modus docendi et dicendi* eine besondere *logica moralis* ansetzt. Weil in praktischen Fragen die Urteilsfähigkeit des Menschen einer besonderen Gefährdung durch die Leidenschaften ausgesetzt ist, bedarf es einer eigenen, d.h. über die für theoretische Disziplinen hinreichende *logica simpliciter* hinausgehenden Logik (= Dialektik), welche die Zustimmung des praktischen Verstandes zu den gewonnenen Einsichten durch eine Disponierung der Leidenschaften fördert oder zumindest doch deren Beeinträchtigung zu unterbinden imstande ist.⁴⁶ Logik und Metaphysik kommen in dem Gegensatz zu allen anderen Disziplinen überein, selbst gegen die Leugner ihrer Prinzipien argumentieren zu können.⁴⁷

⁴⁵ Eth.VI, 6 (122vb), als Zitat aus einer Handschrift hat P. King diesen Satz seinem Buch als Motto vorangestellt; Qu. in de an. (sec.lect.) I, 4 (Patar 734): ex ignorantia logicae; de supp. II (Reina 199); Phys.I, 9 (13ra): ibi sunt infinitae cavillationes logicae et pauca sententia; Phys.II, 12 (38va); in de coelo I, 14 (Moody 67); ad impossibile sequitur quodlibet, prout debet sciri ex logica; Met.IV, 9 (19va): Primo vos potestis supponere aliquas conclusiones logicas; [. . .] et hoc totum habemus per logicam.

⁴⁶ Eth., prooem., f.2rb; diese Zuordnung von Poetik und Rhetorik zum Logik-Corpus ist übrigens nicht singulär: Thomas von Aquin, in post. anal., prooem., (Spiazzi nr.6; ed Leon. I^a 2 p.7); vielleicht hat auch die entsprechende Zusammenstellung in Descartes' kritischem Durchgang der verschiedenen Bildungsinhalte damit zu tun: Disc.I, 9 (AT VI p.7 l.11–23).

⁴⁷ Eth.VI, 12 (128rb).

21. KAPITEL

BURIDANS VERSTÄNDNIS DES BEGRIFFES SEIEND

Metaphysik ist für Buridan die Wissenschaft vom Seienden. Diese Bestimmung, nach der erstens die Metaphysik als Erste Philosophie und diese zweitens zugleich als Ontologie auftritt, könnte sein Verständnis als traditionell ausweisen. Diese Zuordnung Buridans zur Tradition ist aber schon deshalb mit Skepsis zu betrachten, weil solche scholastischen Formeln immer erst einer genaueren Interpretation bedürfen – und zwar so sehr, daß die Scholastik ganz wesentlich beschrieben werden kann als dasjenige Verhältnis zu klassischen Formulierungen und Sätzen, in dem diese zugleich Gegenstand unablässiger Orientierung wie der Auslegung werden. Der Kontext von Begründung und Interpretation kann jedoch so weit variieren, daß die als klassische Formulierungen bezeichneten Sätze tatsächlich zu so etwas wie Formeln werden. Die adäquate Interpretation des buridanischen Verständnisses von *ens* wird deswegen vorwiegend durch die Blickrichtung auf die unter der Formel verborgene Neuansetzung bestimmt sein müssen.

Bezeichnend ist, daß Buridan eine direkte Thematisierung des Wortes "seiend" nirgends vornimmt. Man kann also nicht von so etwas wie einer buridanischen Ontologie in einem Sinne sprechen, in dem man mit Bezug auf Thomas, Scotus oder Eckhart davon spricht. Dies liegt nicht am Fehlen eines einschlägigen systematischen Traktates – einen solchen haben mit Ausnahme des Thomas auch die Genannten nicht verfaßt. Allerdings hätte Buridan im Rahmen seines Metaphysik-Kommentars dazu keine schlechtere Gelegenheit als viele andere scholastische Kommentatoren der aristotelischen Metaphysik. Gewiß gibt es eine ausführliche Kritik der verschiedenen Lehren von der Weise der Distinktheit von *esse* und *essentia*, auf die zurückzukommen sein wird, aber die davon unberührt bleibende Indirektheit tut sich schon in der Form der Verlagerung des Interesses kund. Dies kann bei einem scholastischen Autor nicht die Schwankung seiner persönlichen Interessen meinen, denn einem solchen Verständnis stünde plausiblermaßen das geradezu kanonisch gewordene thematische Arsenal – vom aristotelischen Text in unserem Fall ganz zu schweigen – entgegen.

Die genannte Indirektheit besteht darin, daß Buridan von *ens* nur in der Weise redet, als es Gegenstand der Metaphysik ist. Es wird, um es zugespitzt zu formulieren, von einem Thema der Metaphysik in actu exercito zu einem wissenschaftstheoretischen Thema. Die Metaphysik nun bleibt auch bei Buridan, wie im vorangegangenen Kapitel gezeigt, dem Wortlaut nach die oberste und erste, weil allgemeinste Wissenschaft. Das mit dieser in der Tradition des Aristotelismus verankerte Konzept des Wissenschaftscorpus würde in allen wesentlichen Hinsichten mißverstanden, wenn es in der Orientierung an den Formen der frühneuzeitlichen Metaphysik, die nach der Aufgabe der aristotelischen Grundthese von der Gegenläufigkeit von "Erkenntnis- und Seinsordnung" sich als ein Ableitungsmodell verstanden wissen wollte, in diesem Sinne interpretiert würde. Aber Buridan geht auch über diese nicht-deduktive Form des Wissenschaftscorpus hinaus, indem er eine Vielzahl von aufeinander nicht reduzierbaren Prinzipien annimmt. Dieses Konzept scheint in der Weise der Thematisierung des *ens* nun deutlich und nachvollziehbar zum Tragen zu kommen. Die Gesichtspunkte und Kategorien der Interpretation scheinen nämlich in hohem Maße von außen zu kommen.

Dazu zwei Beispiele: Das, was die Wirklichkeit des Wirklichen ausmacht, ist kein Problem, das durch die Metaphysik zu entscheiden wäre. Die Einteilung in Allgemeines und Singuläres gehört nicht zu den ursprünglichen Weisen von Sein, von denen dann in einem zweiten Schritt gefragt werden könnte, wie sie sich zu einander verhalten. Die Singularität alles Wirklichen ergibt sich aus einer Diskussion des Universalienproblems insgesamt, nicht aus einer Theorie des Wirklichkeitsverständnisses. Der Satz: *omnis res singulariter existit*¹ ergibt sich aus einer Theorie der Prädikation, d.h. der Sprache. Damit ist der Status des Allgemeinen aus der Kompetenz der Ontologie eliminiert. Das Wort *ens* ist nun zweifellos ebenfalls ein Allgemeines, aber gewiß nur ein Fall. Es ist zwar das Allgemeinste überhaupt – dies begründet einzig die Allgemeinheit der Metaphysik² – aber dieser Superlativ ändert und

¹ Phys.I, 7 (8rb); Isag., q.9 (Tatarzynski 158): *omnis res de mundo est singularis; unde sic dixit Boethius, quod omne quod est, est unum in numero et indivisum; de diff. univ. ad ind., p.2, q.1, c.2* (Szyller 153): *quidquid praeter animam existit, in re ipsum existit individualiter*. M. Markowski hat von "Konkretismus" bzw. von "Reismus" gesprochen: Johannes Buridans Polemik gegen die Universalienlehre des Walter Burley, in: *Med.Philos.Polon.*26 (1982), p.12.

² Met.IV, 4 (15va): *genus universalissimum*.

spezifiziert nichts im Verhältnis dazu, daß das Wort "seiend" ein Fall des Allgemeinen überhaupt ist.

Ebenso unvermittelt und extern ist die Klassifizierung des *ens* als *terminus*. Ohne besonderen Hinweis erfolgt die Auslegung des Metaphysik-Themas *ens in communi: scilicet iste terminus ens*.³ Die Bezeichnungsfunktion des *Terminus* ist im Nominalismus der Ort des Allgemeinen, d.h. auch des *ens* geworden. Die Unterscheidung der Ebenen der möglichen *Termini* ist eine Unterscheidung der Sprachlogik,⁴ welche keine ontologischen Differenzen zur Explikation des *ens* voraussetzt. Sie können daher ohne weitere Einführung zur Bestimmung herangezogen werden: *metaphysicae subiectum proprium est unus terminus et proprie loquendo est terminus mentalis*.⁵ Der *Terminus ens* ist als ein wirklich gedachter in präzis derselben Weise singulär wie diejenigen Dinge, für die er, zumindest wenn er nichts darüber hinaus konnotiert, steht. Dies gilt daher auch für die Metaphysik. Ihre Wirklichkeit ist eine gänzlich singuläre, wie Buridan an derselben Stelle besonders eindringlich deutlich macht: *tu habes metaphysicam in mente tua, et ego meam in mente mea*.

Dasjenige Problem, bei dem Buridan in eine ausführliche Auseinandersetzung eintritt, ist die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Wesen. Er diskutiert dabei eine Reihe von Positionen: Die erste These ist die der *antiqui* – *de quorum numero erat Beatus Thomas*⁶ –, welche besagt, daß in jedem Seienden außer Gott eine Zusammensetzung aus Sein und Wesen anzusetzen sei, welche nur bei Gott nicht statt habe, weil Gott einfach ist. Eine zweite These faßt Sein und Nichtsein als gleichsam *akzidentale Modi* an der Wesenheit, welche dieser durch die Hervorbringung zukommen. Das heißt, diese Wesenheiten werden als ewig angesetzt und dies erlaubt die Möglichkeit wahrer wesenhafter Aussagen unabhängig vom kontingenten Sein bzw. Nichtsein der Dinge.⁷ Diesen beiden Theorien stellt Buridan nun Robert

³ Met.IV, 4 (15va); cf. IV, 5 (16ra): *iste terminus ens est subiectum proprium istius metaphysicae; de caelo I, 1 (Moody 4): ipsa considerat illos terminos 'ens' et 'res' et 'causa' et 'causatum', etc., qui supponunt pro omnibus entibus.*

⁴ cf. William Ockham, Sum.log.I, 1.

⁵ Met.IV, 4 (15va).

⁶ Met.IV, 8 (18vb).

⁷ Die zweite These wird mit einem *alii* eingeführt; es scheint, daß die Folgerung auf zeitlose Wesenheiten nur von einigen dieser Richtung – es heißt dann *aliqui* – gezogen wurde. Buridan kennzeichnet sogar einen davon: *Et forte ille cardinalis erat illius opinionis, qui misit bullam* (18vb). A. Ghisalberti hat dabei an Matthaeus ab Aquasparta gedacht, während B. Michael plausiblerweise einen zeitgenössischen Bezug für wahrscheinlich hält: Buridan, II p.810 und 937. Dies wird wiederum kritisiert von Thijssen, The "semantic" articles, p.159. Gegen Thijssen

Grosseteste gegenüber, der in seinem Kommentar zu den *Analytica posteriora* sagt, daß jedes Prädikat mit Bezug auf Gott dessen Wesen prädiziert, hingegen mit Bezug auf die Geschöpfe deren Abhängigkeitsverhältnis von Gott meint.⁸ Dies mag mehrere Aspekte haben, aber dadurch entsteht im Geschöpf keine Vielfältigung. Buridan schließt sich dieser These zunächst an: *Et ego dico cum illo Liconiensi et Commentatori*.⁹

Diese Berufung ist insofern bemerkenswert, als der herangezogene Text gar nicht in einem der vielen Diskussionsbeiträge zu dieser großen Debatte zu finden ist, sondern an versteckter und keineswegs einschlägiger Stelle. Nun hat Buridan den Robert Grosseteste auch in anderer Hinsicht überaus geschätzt; kein Autor aus dem scholastischen Kontext wird so hervorgehoben: Zu der typisch platonisierenden These des Grosseteste, daß die Form allein das wahre Sein eines Dinges ausmache, so daß eine von der Materie getrennte Form in wahrer Weise das Wesen sei,¹⁰ bemerkt Buridan, der diese These natürlich in keiner Hinsicht plausibel finden kann:

Ad auctoritatem Linconiensis dicendum est quod forte erat de illa opinione. Nec apparet mihi quomodo in hoc poterat excusari ab eo qui non vellet mentiri de intentione eius, quamvis multum fuit in artibus suis perspicuus et ingeniosus.¹¹

hat Courtenay die Korrektur Michaels bestätigt: *The Censure of Jean de Mirecourt and Erfurt CA 2° 127* [noch unveröffentlichter Vortrag auf dem internationalen Forschungssymposium "Die Bedeutung der *Bibliotheca Ämplomiana* im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus", 22.–26. März 1993.]

⁸ in *post. anal.* II, 1 (Rossi 291): *Esse namque dictum de causa prima non praedicat nisi ipsam essentiam omnino simplicem causae primae; dictum vero de aliis non praedicat nisi ordinationem et dependentiam eorum ab ente primo, quod secundum se est, et haec ordinatio et dependentia nihil multiplicat in essentia dependente.* Die Unterscheidung der beiden Aspekte an der Abhängigkeitsrelation – für die Heinrich von Gent prominent ist – findet sich allerdings im Kontext der zitierten Stelle nicht. Gilson hat zu diesem Kommentar bemerkt: "An extremely interesting example of a Platonizing interpretation of Aristotle." (*History*, p. 664 n. 49). – cf. G.R. Evans, *The 'Conclusiones' of Robert Grosseteste's Commentary of the 'Posterior Analytics'*, in: *Studi Medievali* III, 24.2 (1983), 729–735; zu den von Grosseteste geteilten Voraussetzungen der Impetustheorie Buridans: J. McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford 1982, p. 199.

⁹ *Met.* IV, 8 (18vb); V, 7 (30va); auf diese Stelle bezieht sich aber auch schon *de depend.* (Thijssen 239; 251).

¹⁰ in *post. anal.* II, 2 (Rossi 330).

¹¹ *Met.* VII, 12 (48va); auf Grosseteste's Abhandlung *De radiis* wird in der *Expos. de an.* II, tract. 4, cap. 2 (Patar 88) verwiesen; cf. Wilhelm von Alnwick, qdl. (cod. Pal. lat. 1805, f. 88v; cit. ap. A. Maier, *AMA I* p. 24): *Item dominus Robertus Lincolnensis episcopus magnae siquidem auctoritatis doctor . . .*; bei Roger Bacon: cf. E. Heck, *Roger Bacon. Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft*, Bonn 1957, p. 145 sq.; 148; auch Walter Burley's Kommentar zu den *Anal. post.* "benützt stark den Kommentar des Robert

Jene Grosseteste-Stelle hat schon bei Ockhams Erörterung des Unterschiedes von Sein und Wesen eine gewisse Rolle gespielt. Wenn es nicht jene bemerkenswerte Eloge gäbe, könnte man eine sekundäre Abhängigkeit über die *Summa logicae*, die seit spätestens 1329¹² in Paris bekannt war, vermuten. Schon dort wird nämlich jene Stelle zitiert.¹³

Inhaltlich ist für Buridan die Annahme ewiger Wesenheiten eine absurde Hypothese. Einerseits verdränge diese Theorie den für die Erklärung des Werdens hinreichenden Begriff der *materia prima*, andererseits komme dies einer Wiedereinführung der platonischen Ideen gleich. Hinsichtlich jenes Modus lassen sich alle die Fragen stellen, die, an die Dinge gestellt, mit eben einer Theorie vom Modus geklärt werden sollten. So wie eine Rose sein und nicht sein kann, so kann es keinen Grund geben, dies nicht von einem Modus ebenfalls zu behaupten. Wenn jemand sagt: Ich erkenne eine Rose, und er dabei nicht an die Existenz der Rose denkt, dann folgt daraus nicht, daß sich die Rose selbst und ihr Dasein unterscheiden. Es sind vielmehr *diversi conceptus sive diversae rationes secundum quas rosa intelligitur per hoc nomen rosa et per hanc orationem rosam esse*.¹⁴ Diese Theorie verzichtet

Grosseteste": M. Grabmann, *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter* (1939), in: GAA II p.1497; Grosseteste-Zitate bei Crathorn vermutlich aus Ockham: Hoffmann, *Einführung*, p.28.

¹² W. J. Courtenay, *The Reception of Ockham's Thought at the University of Paris*, in: Z. Kaluza (ed.), *Paris 1984*, pp.43–64, hier p.44; p.46: "John Buridan, who certainly had access to the *Summa logicae*..." Diese Feststellung Courtenay's ist nicht trivial, sie steht vor dem Hintergrund einer zunächst ziemlich schmalen Rezeption Ockhams in Paris allgemein und einer bei weitem nicht so umfangreichen bei Buridan im besonderen, wie man ehemals unterstellt hatte: p.58 n.20. An anderer Stelle (*The Role of English Thought*, p.119) vermerkt Courtenay, daß Buridan kein Interesse an den Öxforder Gelehrten nach Ockham zeige; ein Einfluß von Bradwardine oder Kilvington oder der neuen Theologie sei nicht erkennbar: "Buridan's horizon seems to have been limited to Paris." Thijssen hat jedoch zu bedenken gegeben, daß Urteile über Rezeptionen stark von *unserem*, sehr begrenzten Wissen abhängen (*Once again*, p.154 n.51).

¹³ SL III–2, 27 (OPh I p.554); übrigens hat bereits A. Ghisalberti, *Giovanni Buridano*, p.43 n.49, auf diese Parallelität aufmerksam gemacht. Bei Buridan heißt es in Met.IV, 13 (22vb): Si vero accipiamus inesse pro praedicari, sicut dicunt logici...; man wird an Ockham denken, SL III–3, 18 (OPh I p.553): Notandum est hic quod per 'inesse' intelligitur 'praedicari'. Daraus kann aber nicht eine bloß indirekte Bekanntheit des Grosseteste-Kommentars zu den Zweiten Analytiken geschlossen werden; Buridan zitiert auch andere Stellen daraus: Isag., q.1 (Tatarzynski 126); ebenfalls in de diff. univ. ad ind., p.2, q.1, c.2 (Szyller 159), wo er nachsichtig urteilt: *Lincolniensis irrationalibiliter loquitur prout verba prima facie sonant*; cf. 160 sq.; weitere Erwähnungen: *Praed.*, q.10 (Schneider 71; 74).

¹⁴ Met.IV, 8 (19ra).

also auf eine metaphysische Verwendung der Unterscheidung von Sein und Wesen,¹⁵ sie führt diese vielmehr auf die Ebene des ganz alltäglichen Sachverhaltes zurück, daß dasselbe Ding uns in einer Hinsicht bekannt und zugleich in einer anderen unbekannt sein kann.

Bei der Frage nun, worin sich die jeweils unterschiedlichen rationes unterscheiden, aufgrund deren entweder das eine oder das andere erkannt oder prädiiziert wird, kommt Buridan nochmals auf den zitierten Text des Grosseteste zu sprechen, von dem sich nun zeigt, daß die Berufung auf ihn nur die Nichtverschiedenheit im dinglichen Sinne belegen sollte: *Sed adhuc ista opinio non sufficit ad propositum.*¹⁶ Die beiden Abhängigkeitsrelationen, die der Lincolnienis meint, sind unzureichend: Gott unter dem Aspekt der Exemplarursache (in der die Dinge in ihren wesentlichen Eigenschaften vorgebildet sind) oder dem der Wirkursache (die die Geschöpfe ins Seins bringt). Dies ist aus zwei Gründen nicht überzeugend: Erstens kann auch das Dasein Gottes vom Wesen unterschieden werden; dort aber gibt die Explikation des Robert Grosseteste dann keinen Sinn mehr. Zweitens liegt darin ein sachfremder Theologismus: *Et iterum nos formamus illas rationes differentes, scilicet intelligendo rosam et intelligendo rosam esse absque hoc quod aliquid intelligamus de Deo; immo pueri sciunt rosas esse absque eo quod percipiant aliquam habitudinem ad Deum.*¹⁷ Das scheint die Lösung nahezulegen, welche Aristoteles et grammatici (!) gegeben haben: Der Unterschied von *esse* und *essentia* kann nicht in einer grundsätzlich verschiedenen Bedeutung liegen, sie hängen ja sprachlich zusammen, sondern nur in der Wortart: Das *Verbum* enthält die Konnotation der Zeit, die das *Nomen* nicht enthält.¹⁸ Diese für Buridan offenbar naheliegende Lösung ist aber nur *prima facie*, wie er sagt, klar. Denn das Sein Gottes kann damit nicht erläutert werden. Außerdem ergäbe sich aus dem Gedankenexperiment eines universellen Stillstandes, der ja besagen würde, wenn keine Zeit mehr ist, daß dann auch keine Dinge mehr sind.¹⁹ Aus der Bewegungslosigkeit folgt aber natürlich nicht die Nichtexistenz.

¹⁵ Phys.I, 20 (24rb): in nulla re differt esse ab essentia vel essentia ab esse vel etiam entitas ab ente vel ens ab entitate, quod essentia hominis nihil est aliud quam hominem esse et hominem esse est homo qui est.

¹⁶ Met.IV, 9 (19vb).

¹⁷ ib.

¹⁸ cf. periherm.I, 5.

¹⁹ Ähnlich weittragende Folgen hatte bereits Platon aus diesem Experiment gezogen: Phaidr.245de; leg.895ab.

Das Problem bleibt also: *ideo videtur difficile a quo originaliter conceptus quo concipimus rem esse proveniat*. Buridans Antwort:

Et videtur mihi esse dicendum quod res percipiuntur et iudicantur esse secundum quod percipiuntur tanquam in prospectu cognoscentis.²⁰

Sein heißt demnach für Buridan Gegenwärtig-sein. Ausdrücklich weist Buridan darauf hin, daß hierbei zeitliche Konnotationen ferngehalten werden müssen und stattdessen primär an die sinnliche Gegenwart zu denken ist.²¹ Eine solche Bestimmung von *ens* trägt ersichtlich für sich allein keine Ontologie. Damit wird sie bei Buridan aber auch nicht befrachtet. Damit rückt das Sein vollständig in einen epistemischen Zusammenhang. Wie sich im übernächsten Kapitel zur Relationstheorie zeigen wird, tritt an die Stelle des als Substanz bestimmten ausgezeichneten Seienden die *res absoluta*.

²⁰ ib.; Isag., q.9 (Tatarzynski 160): impossibile est concipere rem pure individualiter nisi concipiat per modum existentis in prospectu concipientis; Phys.I, 7 (9ra); cf. Crathorn, Sent., q.11 (Hoffmann 372): 'ens' significat instans vel tempus praesens, quod idem est, quia nulla pars temporis est praesens nisi instans proprie loquendo.

²¹ Met.IV, 9 (19vb): Et licet non cognosat praesentiam temporalem et successivam, immo praesentiam sicut tu esses praesens mihi.

22. KAPITEL

RELATION ALS KATEGORIENPROBLEM

1. Die aristotelische Kategorienlehre in der Scholastik

Wir haben "das" Problem der Relation als ein doppeltes aufgefaßt und unterschieden: Zum einen das Problem der Einheit des *ad aliquid* als Kategorie im Sinne des Aristoteles und zum anderen das Problem des ontologischen Status von Relationen. Diese beiden Fragen zu unterscheiden scheint durchaus berechtigt, denn ihre Beantwortungsweisen lassen sich in den zu untersuchenden Texten deutlich voneinander trennen. Das Relationsproblem im ersteren Sinne ist zum einen ein historisches und zugleich – und noch wesentlicher – ein begriffliches: Sind die Bestimmungen, die Aristoteles gegeben hat, für den Sachverhalt der Relationalität erschöpfend und in jeder möglichen Hinsicht angemessen? In welchem Sinne ist die Relation überhaupt eine Kategorie, gibt es nicht Bestimmungen, die zugleich relational und doch nicht im strikten Sinne der scholastischen Aristoteles-Rezeption kategorial sind? Zum anderen: Ist sie vollständig von den sechs letzten Kategorien zu unterscheiden? Die Frage: Ist die Relation eine Kategorie?, kann also mit unterschiedlicher Akzentuierung des Prädikates gelesen werden, so daß in dem einen Fall die Kategorialität überhaupt in Frage steht und im anderen die Einheitlichkeit der Relationskategorie derart, daß sie alle relationalen Sachverhalte unter sich befaßt und gleichzeitig von anderen Kategorien eindeutig unterschieden ist.

Dies sind die Probleme, die in der überreichen scholastischen Kategorienliteratur aufgeworfen werden. Allerdings muß zugestanden werden, daß die oben vorgeschlagene und hier befolgte Trennung nicht als einfaches Textreferat zu verstehen ist. Denn nicht selten gehören, was den reinen Textbefund angeht, diese beiden Fragen zusammen. Dies liegt wenigstens zum Teil darin begründet, daß sie durch ein bestimmtes Argument der Realisten miteinander verbunden waren. Eines der immer wieder vorgebrachten Argumente war, Relationen seien deshalb real, weil die Relation eine Kategorie sei. Dieser Gedanke unterstellt seinerseits eine realistische Interpretation der aristotelischen Kategorien in ihrer kanonischen Zehnzahl. Die zahlreiche Gegnerschaft hat dem

entgegengehalten, daß sich die Realbedeutung nicht a priori aus dem Status der Kategorialität als solcher begründen lasse, sondern wie bei jeder anderen Kategorie einer eigenen Prüfung bedürftig sei.

Dieser ansehnliche Problemblock ist wiederum nur einer unter mehreren. Auch die Universalität der Kategorien war gerade auch für die hochscholastischen Metaphysiken die Hauptfrage. Hier müssen wiederum insbesondere zwei Problemfelder erwähnt werden: Zum einen die Frage, ob für die Sekundärintentionen die Gültigkeit der Kategorienlehre festgehalten werden kann. Zum anderen die Frage, welcher Korrekturen sie bedürftig wird, wenn die kategorialen Begriffe in einer Lehre von Gott verwendet werden. Vielleicht hat kein Lehrstück des Aristoteles den Scholastikern so viel denkerische Anstrengung abverlangt wie seine Lehre von den Kategorien. Ist auch nirgends die Unumgänglichkeit kategorialer Unterscheidungen bestritten worden, so waren doch die Versuche, deren aristotelische Form in irgendeiner Weise festzuhalten, ein die Artes-Lehrer und die Theologen verbindendes Element.

Dabei sei nur erwähnt, daß sich diese Auseinandersetzung mit der aristotelischen Kategorienlehre nicht als eine progressive Distanzierung von Aristoteles interpretieren läßt. Dazu sind die Gesichtspunkte der Kategorialprobleme zu disparat, wie folgendes Beispiel verdeutlichen könnte: Keiner der großen "Aristoteliker" unter den Theologen des 13. Jahrhunderts hat sich gescheut festzuhalten: *Deus non est in genere*.¹ Dies läßt sich als eine (neu-) platonisierende Korrektur der Kategorienlehre verstehen. Neben den vielen Einzelproblemen bei Definitions- und Zuordnungsfragen wird hier der Anwendungsbereich der Kategorien – wenn auch mit einzelnen Varianten – auf die Endlichkeit reduziert. Wie schon bei Plotin wird die Universalität der von Aristoteles unterschiedenen Aussageweisen aufgehoben. Der Bereich, auf welchen die Gültigkeit jener Kategorien eingeschränkt wird, ist bei Plotin die sinnliche Welt,² in der mittelalterlichen

¹ Thomas von Aquin, *sum. theol.*I, 3, 5; Duns Scotus, *ord.*I d.8 q.3 a.2 n.16 (Garcia I p.603); Jakob von Viterbo, *de div.praed.*, q.6 (I p.143–185); cf. cap.8 n.9.

² cf. *Enn.*VI, 1, 1; weitere loci bei W. Beierwaltes, *Plotin über Zeit und Ewigkeit*, p.211 sq.; Chr. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades du Plotin*, Paris 1961; K.-H. Volkmann-Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, Frankfurt 1957, cap.VI, p.93 sq.; K. Bärtlein, *Zur Kategorienforschung in der Antike*, pp.39–45, der die Kritik an Plotin erneuert, daß er, abgesehen von der Skepsis, ob er den Sophistes überhaupt im Wortlaut gekannt habe, die

Scholastik das Geschaffene als Endliches. Im Thomas-Kapitel war bereits darauf hinzuweisen, daß neben dem *esse infinitum* auch das *ens in anima* hinsichtlich der Kategorialität eine Sonderstellung beansprucht.³ Dagegen hat nun zwar der Nominalismus diese Exemption, wie sich vielfältig belegen läßt,⁴ wieder zurückgenommen, umgekehrt aber auch auf die Suffizienz der Einteilung der Kategorien und ihrer Zehnzahl keinen besonderen Wert gelegt.

Die hierbei unabhängig von dieser Kontroverse auftretenden Korrekturen am Kategorienkonzept des Aristotelismus – und zu solchen hat man auch die vielen nachgelieferten “Deduktionen” zu zählen –, sind nicht zu übersehen, auch wenn sie nicht den spektakulären Charakter haben wie die aus einer unmittelbar “theologischen” Rücksicht entsprungenen Transformationen.⁵

Von solchen theoretischen Zuspitzungen im Zusammenhang der Theologie ganz abgesehen war die Kategorienschrift des Aristoteles eine der Einleitungswerke beim Studium der Artes und demzufolge Gegenstand von zahlreichen Kommentaren. Wie hoch der Anteil an im strikten Sinne exegetischen und sachlichen Problemen mit dieser Schrift war, zeigt, daß man immer wieder den Verpflichtungsgrad der “Kategorien” erheblich herunterstufte. Man konnte sich dafür sogar auf Averroes berufen, wie das Dietrich von Freiberg etwa wiederholt getan hatte.⁶ Bei der Diskussion der Zeitdefinition in seiner “Physik” zitiert Buridan einmal eine der Averroes-Stellen aus dessen Metaphysik-Kommentar:

dicit Commentator quinto metaphysicae quod Aristoteles in libro praedicamentorum multa locutus est secundum famositatem, non secundum determinationem, scilicet de illis de quibus spectat

Stelle 254 c in Richtung eines Vollständigkeitsanspruches preßt (20 n.5;); eine teilweise Zuordnung der *quinque ultima* zu den *corporalia seu mutabilia* findet sich bei Bonaventura, Brev.1, 4 (V, 212b); zu Dietrich: cap. 7, p.108 sqq.

³ cf. n.7–9. Noch Buridan zitiert dies als Argument: de rel.VIII, 7 (f.201v): Sed statim contra hoc multi valde contrariis dicunt, quod entia animae non sunt in praedicamento, quia Aristoteles in quinto Metaphysicae videtur dividere ens in ens in anima et in ens extra animam. Et postea dividit ens praeter animam in decem predicamenta; selbst Crathorn, Sent., q.20 (Hoffmann 513).

⁴ Robert Holcot, Sent.I q.6; Gregor von Rimini, Lect.I d.8 q.3 (II p.102 sqq.; bes.128 sqq.).

⁵ Allerdings darf diese Rücksichtnahme nicht in einem unmittelbar autoritären Sinne mißverstanden werden. Wäre sie nämlich von dieser Art, dann dürfte es nur die Scheidung in solche geben, die jene Rücksicht nehmen, und solche, die dazu keinen Anlaß sehen. Die Texte selbst zeigen aber ein Doppeltes: Zum einen steht die Modifikation des Kategoriebegriffs in gar keinem Zusammenhang mit der genannten Spezialfrage; zum anderen ist die Sonderstellung Gottes nicht als solche fraglich, sondern eben, ob diese von der Art ist, daß er unter keinen der Gattungsbegriffe fällt.

⁶ cf. cap.7, n.11.

determinatio ad principalem philosophiam, scilicet naturalem vel metaphysicam.⁷

Auf diese Stelle rekurriert Buridan sogar innerhalb seines eigenen Kommentars zur Kategorienschrift⁸ und sagt ohne Textverweis an anderer Stelle sinngemäß dasselbe.⁹

2. Buridans Begriff der Kategorie

Wie faßt nun Buridan Kategorie? Diese Frage wird in den *quaestiones in Praedicamenta*¹⁰ im Zuge der anderen Frage beantwortet: Wodurch unterscheiden sich Kategorien? Für die Beantwortung dieser Frage liegt ein festes Schema vor, an das sich die Diskussion im zeitlichen Umfeld Buridans gehalten hat. Nach der seit langer Zeit festliegenden Interpretation von Aristoteles, *Peri hermeneias*, sind drei Ebenen zu unterscheiden: res – conceptus – vox. Andere Möglichkeiten, die Verschiedenheit von sprachlichen Gebilden zu formulieren, scheint es nicht zu geben: Entweder die Verschiedenheit der Worte gründet in der Verschiedenheit der Dinge; oder die Verschiedenheit ist eine, die sich aus der Weise des Auffassens der Dinge ergibt; oder es handelt sich um eine rein lauthafte Verschiedenheit bei identischer Bedeutung, d.h. um Synonymität. Die Vollständigkeit und Angemessenheit dieser Unterscheidung war wie gesagt nicht kontrovers. Buridans These ist nun, daß die Unterscheidung der Kategorien in keinem Falle realistisch gedeutet werden kann. Sie können zwar für Verschiedenes

⁷ Phys.IV, 13 (79va); auch bereits in IV, 2 (68va); I, 23 (27va); cf. Averroes, *Metaph.V*, comm.18 (125vI–K), woraus sich der Vorrang der "Metaphysik" vor den "Kategorien" ergibt; zur famositas bei Averroes: J. Sarnowsky, Averroes als 'scholastischer' Kommentator der Physik des Aristoteles, *Misc. Med.*17 (1985), pp.257–262.

⁸ *Praed.*, q.8 (Schneider 62): Et ideo dicendum est, quod Aristoteles orationem et locum enumeravit inter species quantitatis loquens non secundum demonstrativam considerationem, sed secundum famositatem, sicut saepe (!) fecit in isto libro maxime de illis, de quibus specialis determinatio pertinebat ad alios passus philosophiae, ut dicit Commentator V *Metaphysicae*.

⁹ *Praed.*, q.14 (Schneider 104): Sed sciendum, quod saepe (!) ipse consuevit loqui de multis secundum famositatem et non secundum veram determinationem in illis libris, ad quos non spectat de illis demonstrativa determinatio, expectans veram determinationem ad locum sibi propriam. Ganz offenkundig ist davon zu trennen die scharfe Zurückweisung des sich als Fortsetzung der Kategorienschrift verstehenden "Liber sex principiorum": cf. cap.1, n.71–73. Ockham hat die Absicht notiert, diesen Text sogar zu kommentieren: *Praedicam.*12 (OPh II p.243).

¹⁰ Aus dem einschlägigen Traktat der noch nicht edierten *Summulae* hat Pinborg mitgeteilt, daß Buridan die Kategorienlehre im engen Anschluß an Petrus Hispanus und in gekürzter Form behandelt: *Summulae*, p.74, Textbeleg dort in n.11.

stehen (supponieren), sie müssen dies aber nicht: *eadem caliditas est actio et passio et quantitas et qualitas et ad aliquid; et idem Sortes est homo et albus et tricubitus et pater et agens etc.*¹¹ Wenn nun aber dasjenige, wofür die kategorialen Begriffe stehen, sich der Sache nach – zumindest der Möglichkeit nach, so müßte man präzisieren – nicht unterscheidet, dann scheint eine realistische Interpretation der aristotelischen Kategorienlehre ausgeschlossen. Ebenso kurz wie der Kategorienrealismus abgewiesen wird, geschieht dies auch mit dem Vokalismus (dem “Nominalismus” im eigentlichen Sinne). Kategorien meinen ja keine Unterscheidungen innerhalb einer bestimmten natürlichen Sprache. Als ein Sachverhalt solcher Partikularität gehörten sie dann in die Grammatik, wären aber für die Logik völlig irrelevant. Daneben sind die Bedeutungszuordnungen zu bestimmten Lauten in uneingeschränktem Sinne beliebig. Buridan kann es nicht oft genug zitieren: *nomina sunt ad placitum*. Die Frage nach Unterscheidung und Zahl der Kategorien wäre folglich ganz sinnlos; die Zahl der Kategorien wäre um nichts weniger beliebig wie die Kategorienbenennungen ebenfalls. Somit bleibt von den genannten Möglichkeiten nur die mittlere:

*Sed sumuntur ex diversis intentionibus, secundum quas termini sunt diversimode connotativi vel etiam non connotativi. Ex quibus diversis connotationibus proveniunt diversi modi praedicandi terminorum de primis substantiis; et ita directe et immediate distinguuntur penes diversos modos praedicandi de primis substantiis.*¹²

¹¹ Praed., q.3 (Schneider 17); Met.IV, 1 (13ra–rb): *eadem res valde diversis conceptibus concipitur aut propter diversas proprietates in ea inventas aut propter diversa connotata extrinseca sive sibi inhaerentia. Propter hoc enim eadem res significatur bene nominibus decem praedicamentorum. Et sic apparet quod adhuc conceptus habent distinctionem originalem ex parte rerum significatarum, non tamen semper ex parte rerum quas significant sive pro quibus supponunt, immo saepius ex parte connotatorum.*

¹² Praed., q.3 (Schneider 18); q.8 (p.56): *per diversos modos praedicandi de substantiis debeant distingui praedicamenta; q.11 (p.81): . . . praedicamentorum distinctio debeat attendi ex diversis modis praedicandi de primis substantiis; Isag., q.14 (Tatarzynski 185 sq.): ego dico, quod Aristoteles non intendit ea distinguere nisi penes diversos modos praedicandi de primis substantiis, quas ponebat esse prima et principalissima subiecta omnium praedicabilium; Soph.IV not.3 (Scott 62): secundum diversos modos positivos adiacentiae rerum appellatarum ad res pro quibus termini supponunt, proveniunt diversi modi praedicandi, ut in quale, in quantum, in quando, in ubi, in quomodo hoc se habet, hoc ad illud, etc. Ex quibus diversis modis praedicandi sumuntur diversa praedicamenta; Met.IV, 6 (17va): debemus scire secundum intentionem Aristotelis et rei veritatem quod praedicamenta debent distingui secundum diversos modos praedicandi de primis substantiis sive de terminis singularibus contentis sub hoc genere quid vel aliquid; Eth.VI, 3 (119va): terminos diversorum praedicamentorum non oportet significare ad extra res diversas, sed sufficit conceptuum talis diversitas, secundum quam*

Die Kategorien sind also keine obersten Gattungen, denen sich jeweils bestimmte Dinge zuordnen ließen. Es kann nicht nur vom selben Ding in den verschiedenen Weisen etwas ausgesagt werden; Buridan geht sogar so weit, auch die aristotelische These, die Kategorien seien kraft ihrer Ursprünglichkeit nicht wechselseitig voneinander aussagbar, nur für die quidditative Aussage gelten zu lassen. In der Weise der Denomination sei dies wohl eher möglich.¹³ Die Namen ergeben sich in der Regel aus den Fragepronomen; allerdings muß Buridan einräumen, daß nicht für alle Kategorien (im Lateinischen) ein eigenes Pronomen zu finden ist; es kommt jedoch, da gilt: *nomina sunt ad placitum*, auf dieses Prinzip an.¹⁴

Ockham hatte ebenfalls die Kategorien auf der Ebene der Begriffe und "Intentionen" angesiedelt, allerdings ohne den für die Pariser Tradition typischen Rückgriff auf die *modi praedicandi*.¹⁵ Was jedoch auch Buridan von einer großen Diskussionstradition der eigenen Universität trennt, ist die These, daß diesen *modi praedicandi* nicht einfach *modi essendi* entsprechen, so daß zumindest eine indirekte Begründung einer "realistischen" Kategorienlehre möglich ist. In dieser Ansetzung herrschte vor 1300 unter den meisten – gewiß nicht allen: Olivi! – erstaunliche Einigkeit.¹⁶

3. Die Analyse der *sufficientia*

Damit ist nun gewiß das für eine "scholastische" Diskussion ohnehin typische, für die Kategoriendiskussion jedoch geradezu obligatorische Problem der Suffizienz der Kategorien auf neue Weise beantwortbar. "Sufficientia" meint in diesem Kontext nicht das Hinreichendsein von Ursachen, Bedingungen oder Begründungen, sondern

termini diversos habeant modos praedicandi de substantiis demonstratis; unde sic consuetum est dicere quod essentiae praedicamentorum sunt impermixtae et debemus per essentias vel quidditates intelligere quidditativas rationes; Phys.I, 16 (20rb).

¹³ Phys.III, 13 (55vb).

¹⁴ Praed., q.3 (Schneider 18); cf. Ockham, Praedicam., cap.16 (OPh II p.301); qdl.5, 22 (OTh IX p.568).

¹⁵ Expos.Phys.III, 2 § 3 (OPh IV p.418): *distinctio praedicamentorum non est distinctio rerum, sed est distinctio nominum et conceptuum seu intentionum animae quae significant res; III, 6 § 10 (p.496); ord.I d.30 q.3 (OTh IV p.362); Sum.Nat.Phil.III, 7 (OPh VI p.270).*

¹⁶ Thomas, in Phys.III, 5 (322): *modi autem essendi proportionales sunt modis praedicandi; in Met.V, 9 (890): ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; Heinrich von Gent, Sum.66, 1 (209vK).*

die Vollständigkeit einer Einteilung von der Art, daß die Elemente der Einteilung weder eine Kompletterierung noch eine Reduktion zulassen. Solche Einteilungen können sich auf die verschiedenen Arten einer Sache oder die verschiedenen Bedeutungen eines Terminus beziehen.¹⁷ Es wird dabei jeweils versucht, diesen Divisionen eine maximale Rationalität zuzubilligen. Der Terminus *sufficientia* läßt sich im Deutschen gar nicht mit einem äquivalenten Ausdruck wiedergeben. Er meint nicht allein die Vollständigkeit einer Einteilung, sondern zusätzlich auch deren Analyse und Begründung; vielleicht darf man so weit gehen und ihn mit "Systematisierbarkeit" paraphrasieren. Duns Scotus, der den formalen Qualitäten des Denkens stets eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat, erklärt zu Beginn von *De primo principio*, was unter einer *manifestatio divisionis* zu verstehen ist. Das Stichwort "*sufficientia*" fällt zwar in diesem Zusammenhang nicht, seine Erläuterung jedoch zielt wohl genau auf das damit Gemeinte:

Manifestatio vero divisionis tot requirit: primo, ut dividendia notificentur et sic ostendantur contineri sub diviso; secundo, ut dividendium repugantia declaratur; et tertio, ut probetur dividendia evacuare divisum.¹⁸

R. Jehl, der in "*sufficientia*" völlig zurecht einen terminus technicus der scholastischen Methode sieht, hat ihn vielfältig bei Bonaventura belegt und gezeigt, daß der Anlaß für die Anwendung dieses Kriteriums häufig in dergleichen wie "den jeweils numerisch festgelegten Schemata der Kardinaltugenden, der Gaben des Hl.Geistes, der Seligkeiten (*beatitudines*), der Gaben der ewigen Seligkeit, der Gebote, der Eehindernisse und der Hauptlaster" liegt.¹⁹

Was nun die scholastischen Suffizienz-Analysen bei der Kategoriendekade angeht, so muß an dieser Stelle ausgeklammert bleiben, wie sich diese Untersuchungen zu Aristoteles verhalten.

¹⁷ Genau diese Unterscheidung findet sich bei Buridan, *Eth.*VIII, 4 (172va): *vera amicitia bene dividitur in amicitiam propter honestum et amicitiam propter utile et amicitiam propter delectabile* – *non divisione totius universalis in suas partes subiectivas, sed divisione nominis in diversas rationes sibi attribuitas*; auch in *de an.*I, 3 (2ra).

¹⁸ *de pr. princ.*I n.2 (Kluxen 2).

¹⁹ cf. R. Jehl, *Melancholie und Acedia*. Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras, Paderborn 1984, p.196. Eine systematische Suche ergäbe reiches Material: Thomas von Aquin, in *de trin.*5, 1 ad 3 (Decker 167): *septem artes liberales non sufficienter dividunt philosophiam theoreticam*; Robert Kilwardby, *de nat. rel.*, c.16 (Schmücker 26): *sufficientia quattuor modorum oppositionis*; etc.

Durch die Kritik Kants an Aristoteles und ihre berühmt gewordene Formulierung²⁰ darf man sich nicht zu der Meinung verleiten lassen, die Scholastiker sähen sich gezwungen, die auch von ihnen vermißte Ableitung der Kategorien nun ihrerseits nachzuholen. Wie in fast allen anderen ähnlichen Fällen geschieht auch hier die Transformation des Aristoteles wohl unbewußt, jedenfalls lautlos und nirgends in explizit kritischer Absicht. Inzwischen ist mehrfach – ohne Berücksichtigung der scholastischen Selbstinterpretation – die Berechtigung solcher Systematisierungen als gänzlich unaristotelisch bestritten worden. Im Zusammenhang der Kategorien hat dies Heidegger getan,²¹ sogar ins Grundsätzliche gewendet findet sich eine solche Trennung etwa bei W. Wieland.²²

In der Buridan voraufgehenden Diskussion wird dieses Problem sehr verschieden angesetzt: Es wird entweder mit dem Versuch einer strikten Deduktion der Kategorien, welche deren Suffizienz mit der stärksten Begründung versieht, angegangen,²³ oder ihr Charakter als irreduzible Begriffe aus der Kategorialität selbst

²⁰ KrV B 106 sq.

²¹ Nietzsche: Der europäische Nihilismus, GA 48 p.68: "Am Leitfaden dieses λόγος hat Aristoteles die 'Kategorien', die im Aussagen unausgesprochenen, aber alles Aussagen tragenden Ansprechungen, erstmals ausgesprochen. Ihm lag nicht an einem 'System' der Kategorien, sondern an der vornehmsten Aufgabe, überhaupt erst zu zeigen, daß solche Kategorien wesentlich sind und in den Bereich dessen gehören, was die Philosophie erstlich und eigentlich πρώτη zu bedenken hat."

²² Die aristotelische Physik, Göttingen 1962 p.58 n.8: "Doch erst wenn die Prinzipien Selbstzweck sind, wird die Systematisierungsfrage dringlich; besonders die Kategorien waren ja ein beliebter Gegenstand derartiger Systematisierungsversuche. Systematisierung und Formalisierung ist immer die typische Arbeit von Epigonen, die nur noch die fertigen Ergebnisse, aber nicht mehr die Voraussetzungen eines Denkens vor sich sehen. Auch aus diesen Gründen wird es verständlich, daß die Substanz des aristotelischen Denkens gerade dort so sehr verkannt sein konnte, wo man sich am häufigsten auf Aristoteles berief, nämlich in der Hochscholastik." cf. p.206 sq.; 261 sq. Diese Kritik kann an dieser Stelle nicht auf demselben grundsätzlichen Niveau erörtert werden; was jedoch den Aspekt der "Suffizienz" angeht, so ist er Aristoteles nicht völlig fremd: Aristoteles versucht beispielsweise (gegen Demokrit) zu zeigen, daß es mehr als fünf Sinne nicht geben kann: de an.III, 1; 424 b 22 sqq.

²³ Albertus Magnus, de praedicam.I, 7 (I, 163b–165a); Thomas von Aquin, in Phys.III, 5 (322); in Met.V, 9 (889–894); Dietrich von Freiberg hat dieser Frage ein eigenes Werk gewidmet – *de origine rerum praedicamentalium* –, in dem jedoch im Interesse einer strengen Methode in der Ableitung die aristotelischen Erstbegriffe eine ganz neue Zuordnung erfahren; andere Suffizienzfragen, etwa zur Unterscheidung von entia realia und conceptionalia: De subst. sep.4, 1 und 4, 3 (II p.305); Petrus von Auvergne, qu. in Met.V q.17 (Hocedez 211); Simon von Faversham, in Praed., q.12; Radulphus Brito, qu. s. Praed., q.8 (McMahon 90 sqq.); besonders sei hingewiesen auf die kurze, aber instruktive Einleitung des Editors, in der die Unterscheidung einer sufficientia Simplicii von einer expositio antiqua (86) historisch untersucht wird: W.E. McMahon, Radulphus Brito on the Sufficiency of the Categories, in: CIMAGL 39 (1981), 81–96.

entnommen.²⁴ Duns Scotus berührt das Problem zwar mehrfach, versucht jedoch keine eigene Legitimierung.²⁵ Ockham bezeichnet es als "schwierig";²⁶ dieses Wort kann im scholastischen Latein auch heißen: Eine Lösung ist entweder gar nicht abzusehen, oder: sie wäre von geringer Überzeugungskraft.²⁷

4. Die Frage der Vollständigkeit der Kategorien bei Buridan

Buridan kennt ebenfalls das Suffizienzkriterium nicht allein in der Kategorienlehre. Wenn es auch anderwärts nicht sehr häufig verwendet wird, so zeigt es sich dann als nicht leicht zu erfüllen.²⁸ Im Kategorienkommentar²⁹ nun wirft Buridan vor dem Durchgang der einzelnen Kategorien unser Problem auf: *Utrum sint decem et non plura praedicamenta*.³⁰ Aus der oben bereits kurz

²⁴ cf. Thomas von Sutton, qu.ord.32 (Schneider 881 sqq.).

²⁵ Praed., q.11 (ed. Vivès I, 465a–469b); in Met.V, 5 (ed. Vivès VII, 211b–213a).

²⁶ Praedicam.7 § 1 (OPh II p.161): circa sufficientia et numerum praedicamentorum est sciendum quod difficile est probare quod sint tantum decem praedicamenta. De hoc tamen alias poterit esse sermo; dies gelte, so de Rijk (Logic and Ontology, p.31 n.29) "unlike Boethius and most Medieval logicians"; zu den fünf Weisen, in denen Aristoteles etwas "früher" als ein anderes nennt, sagt Ockham: aliqui nituntur dare sufficientiam istorum modorum. Sed hoc vanum est, quia ista distinctio non est nisi aequivoci, quia est ad placitum, sicut omnis vox est ad placitum; hingegen zur sufficientia der fünf Prädikabilien: SL I, 18 (OPh I p.62–65).

²⁷ cf. ord.I d.30 q.1 (OTh IV p.287).

²⁸ Andere Suffizienzprobleme bei Buridan: Die aristotelische Unterscheidung des Begriffs des Einen als numerisch, spezifisch, generisch und analog Einen: Met.V, 4 (29ra). Auch die Triade der spekulativen Disziplinen: Met.VI, 2 (33va): *Ista quaestio est satis difficilis, quia non est facile assignare unde proveniat sufficientia talis divisionis*; Eth.V, 20 (109ra): *Tullius autem ius naturale dividit in sex species, videlicet in religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam et veritatem, de quibus forte aliquid videre non est inutile. Ad videndum igitur istarum specierum sufficientiam dicamus . . .*; Eth.V, 21 (109va–vb): *Suffizienz von ignorantia, passio und electio als den drei Gründen für ein nocumentum*; in de coelo I, 18 (Moody 84): *ex numero et sufficientia motuum simplicium arguitur numerus et sufficientia corporum simplicium constituentium mundum*; Phys.I, 18 (21vb); cf. Thomas von Aquin, Phys.III, 1 (281): *neque motus neque mutatio sunt extra praedicta genera; cum nihil sit extra ea, sed sufficienter dividant ens. Ohne den Terminus zu verwenden, analysiert Buridan, ob es genau vier Ursachen gibt: Met.V, 1.*

²⁹ Mitunter werden selbst noch bei Buridan die verschiedenen Werke des Aristoteles in eine systematische Ordnung gebracht. Hier unterläßt er allerdings eine solche Zuordnung; cf. periherm.I, 1 (Van der Lecq 6): *In scientia autem libri Praedicamentorum subiectum proprium assignari potest iste terminus vel ista oratio, que pro uno termino capitur, scilicet 'terminus significans incomplexus predicabilis vel subicibilis'. Dico autem 'predicabilis vel subicibilis' ad removendum terminos sinkathegorematicos, de quibus non determinatur in illo libro Praedicamentorum.*

³⁰ Praed., q.3 (Schneider 14).

interpretierten Erörterung des Ursprungs der Kategorien ergibt sich, daß die systematische Einteilung weder in einer Einsicht in verschiedene Dingklassen noch auch völlig beliebig sein kann. Da die Kategorien nun aber lediglich verschiedene Konnotationen sind, auf denen die verschiedenen Aussageweisen unmittelbar beruhen,³¹ kann es keinen eindeutigen Oberbegriff geben, aus dem sich die Kategorien in disjunktiver Form erzeugen ließen.³² Buridan entnimmt daraus, daß die bislang unternommenen Versuche weniger aus kontingenten Gründen bloß faktisch gescheitert sind, sondern daß diese aus prinzipiellen Gründen scheitern müssen: *Et ideo in vanum laboraverunt plures, qui per huiusmodi divisiones voluerunt assignare sufficientiam numeri praedicamentorum.*³³ Weder Buridan selbst noch J. Schneider, der Editor des Textes, geben einen Hinweis darauf, wen er (ob überhaupt jemand Bestimmten) im Auge haben könnte. Man wird an Albertus Magnus denken dürfen, den Buridan sonst vielfach zitiert; mit Sicherheit zitiert er einmal auch den Metaphysik-Kommentar des Thomas,³⁴ in dem sich ebenfalls ein Deduktionsversuch findet. In den edierten Texten Walter Burleys zur *Ars vetus* findet sich dergleichen nicht. Da jedoch die Wissenslücken bei den Aristoteles-Kommentaren der Artes-Lehrer, zumal in der zeitlichen und räumlichen Umgebung Buridans, noch gewaltig sind, muß bis auf weiteres ein Präzisierungsversuch scheitern. Von Interesse bleibt gleichwohl, wie Buridan nun selbst die Suffizienzfrage beantwortet. Er fährt an der zuletzt zitierten Stelle fort:

Credo ergo, quod non possit aliter assignare vel probare sufficientia numeri praedicamentorum, nisi quia tot modos praedicandi diversos invenimus non reducibiles in aliquem modum praedicandi communiorem acceptum secundum aliquam unam communem rationem, ideo oportet tot esse. Sed quia non invenimus praedicabilia communia, quae sub istis modis non contineantur vel ad eos reducantur, ideo non ponimus plura praedicamenta.³⁵

³¹ cf. supra n.10.

³² Met.IV, 7 (18rb): hoc nomen ens non dicitur de decem praedicamentis nisi vel aequivoce vel denominative.

³³ Praed., q.3 (Schneider 19); Isag., q.14 (Tatarzynski 183): <Utrum sint quinque praedicabilia non plura neque pauciora>: Ista quaestio et aliae quaestiones quaerentes de numero vel praedicatorum vel praedicabilium, praedicamentorum vel principiorum naturalium, vel elementorum etc., sunt valde difficiles et taediosae specialiter iuvenibus, quibus oportet explicare cavillationes logicas et sophisticas, de quibus proveci non curant. Ideo propter beanos ego pono aliquas conclusiones faciles et trufaticas.

³⁴ Met.II, 3 (10va); cf. cap.2 n.21 sqq.

³⁵ Praed., q.3 (Schneider 19); cf. Met.IV, 6 (17va).

Die Weise, wie Buridan die Suffizienz der Kategorien bestimmt, ist deshalb interessant, weil er zum einen das Problem grundsätzlich stellt: Welches sind die Bedingungen solcher Legitimierungsverfahren? Sie setzen einen gemeinsamen und dazu eindeutigen Oberbegriff voraus, der in diesem Fall aber nicht möglich ist. Daher sind die bisher vorgelegten Theorien aus internen Gründen zum Scheitern verurteilt gewesen. Die Suffizienz als solche besteht zwar, aber sie hat nicht mehr als einen *faktischen* Charakter. Das heißt: Es gibt zehn Kategorien. Sie sind zwar auf einander nicht reduzierbar. Es ist aber keineswegs a priori ausgeschlossen, daß sich nicht noch mehr Kategorien finden lassen. Wenn dem so wäre, dann wäre davon Aristoteles gar nicht betroffen. Er behauptet die Zehnzahl nur in dem Sinne, daß er eben mehrfach zehn aufzählt, aber nicht in dem, daß weitere irgendwo bei ihm definitiv ausgeschlossen würden. Selbst, wenn sich weitere Kategorien finden ließen, blieben trotzdem die von Aristoteles angesetzten die wichtigsten und eindrucklichsten.

Hiermit, und dies betrifft den zweiten Aspekt des Interesses, wird offenkundig der Suffizienzbegriff selbst verändert, und zwar in einer Weise, die ihn aufhebt. Eine bloß induktiv gewonnene Suffizienz hat mit jenem Systematisierungskriterium nur noch den Namen gemeinsam. Die für die Suffizienzfrage konstitutive Rationalitätsunterstellung verwandelt sich in die Feststellung eines Faktums. Anders gesagt: Der stets gesuchte Grund für die Zehnzahl ist nicht zu finden. Man kann nur sagen: Es gibt eben zehn Kategorien. Die Suffizienzuntersuchung kehrt also gewissermaßen an ihren Ausgangspunkt zurück.

23. KAPITEL

BURIDANS THEORIE DER RELATION

1. Zu Buridans Gewichtung des Problems

Buridans Relationslehre gehört in der Forschungs- und Interpretationsliteratur bislang nicht zu den prominenten Theorien seines Denkens. Von der Sache her gehört sie jedoch aus den im zweiten Kapitel genannten Gründen zu den wichtigsten. Daß diese Relevanz keiner aus rein systematischen Überlegungen „an“ Buridan herangetragenen Frage entspringt, läßt sich unmittelbar am Text belegen. Zwar sagt es Buridan nirgends ausdrücklich, daß diese Frage von besonderem Gewicht ist, doch legen die Proportionen der Texte eine solche Einschätzung nahe: Von den neun Quaestiones, die Buridan zum Buch V der aristotelischen Metaphysik, dem sog. Lexikon philosophischer Begriffe, aufwirft, handeln allein sechs in direkter Form von Problemen der Relation. Auf diese verweist er auch im Ethik-Kommentar.¹ Von den zwanzig Quaestiones in seinem Kategorien-Kommentar sind fünf der Relationskategorie gewidmet; keine andere der zehn Kategorien wird mit derselben Ausführlichkeit analysiert. Schließlich hat Buridan in seiner frühen Periode² einen eigenen Traktat *De relationibus* geschrieben, der seinerseits mit anderen Schriften dieser Zeit thematisch eng, wie Buridan selbst bekundet,³ zusammenhängt. Auch deren Edition⁴ stellt ein dringendes Desiderat dar.⁵

¹ Eth.VI, 3 (118va): de hoc autem pertranseo quoniam alias in speculativis istam quaestionem plenius explicavi.

² Im *Explicit* heißt es, f.202: Finit tractatus de relationibus editus per magistrum Johannem Buridanum contra magistrum Egidium de Feno, cui in hac materia contradicit, cum quo multum solemniter replicavit. Completus est ille tractatus Parisius anno Domini MoCCC 34, scriptus in ingolstat anno Domini MoCCCClxxxi.

³ de rel.V, 47 (f.198v); VII, 8 (f.200v).

⁴ Zuletzt hat J.M.M.H. Thijssen beträchtliche Teile ediert: *Questio de dependentiis, diversitatibus et convenientiis*, in: Misc. Med. XXI (1991), 238–255.

⁵ Allerdings pflegt man die Zeiträume weit zu unterschätzen: Vor 17 Jahren hat E.P. Bos in einer Rezension von H. Hubien (ed.), *Iohannis Buridani, Tractatus de consequentiis*, Louvain-Paris 1976, in: Vivarium 15 (1976), 159–160; hier p.160, geurteilt: “It is possible that critical editions of all the logical writings of Buridan will be available within a few years.”

Schon im Relationstraktat zeigt sich, daß das, was wir bislang als das Relationsproblem dargestellt haben, bei Buridan nicht exklusiv die Frage nach ihrem ontologischen Status meint, sondern daneben auch die mit den – von Aristoteles gegebenen – formalen Kennzeichnungen der Relationskategorie zusammenhängenden Fragen.⁶ Um nicht dieselben Sachfragen mehrfach und dann mit offenbleibender Gewichtung darstellen zu müssen, wenden wir uns zuerst immer den späteren Schriften zu, um dann auf bedeutsam erscheinende Übereinstimmungen oder Verschiebungen mit dem *Tractatus* hinzuweisen.

Nicht so gewichtig, aber doch erwähnenswert sind Buridans Warnungen vor dem Schwierigkeitsgrad der damit zusammenhängenden Fragen. Das Problem, welcher Status der Einheit und Verschiedenheit den Dingen zukommt, kommentiert Buridan mit Verweis auf das umfangreiche Gebiet der Universalienproblematik: Illa prima ratio quae arguebat de illis conceptibus tangit magnas difficultates tractandas in septimo libro.⁷ Zur quaestio, ob es eine Relation gibt, die von ihrem Relatum verschieden und zugleich real ist, sagt Buridan: Ista quaestio fuit valde difficilis propter difficultatem quaestionum praecedentium, ut Aristoteles notavit in libro de Praedicamentorum.⁸ Diese Stelle verwendet Buridan auch bereits als Einleitungssatz zu seinem *Tractatus de relationibus*.⁹

Allerdings: Das Volumen der Texte – zumindest der bis jetzt zugänglichen – ist absolut betrachtet geringer als dasjenige, was von manch anderem Scholastiker zu diesem Thema geschrieben worden ist. Dies hat aber wohl keinen äußerlichen, sondern einen inhaltlichen, das Schwergewicht der Frage gerade nicht zurückstufenden Grund: Buridan versucht, das Problem so elementar wie möglich zu stellen. Es ist für ihn auf ganz grundsätzliche und dadurch sehr wenige Ansetzungen zurückzuführen, die hierbei geklärt werden müssen. Diese setzen freilich eine Reihe anderer, der Logik und Sprachphilosophie entnommener Theorien voraus.

⁶ Für die Interpretation von Buridans Relationstheorie wurde auf der Basis der Münchener Handschrift Clm 18789 eine Edition des *Tractatus de relationibus* erstellt, die jedoch an anderer Stelle separat erscheinen soll. Zur eindeutigen Identifizierung der zitierten Passagen fügen wir daher die Folien dieser Handschrift hinzu.

⁷ Met.V, 6 (30rb); cf. VII, 16 (51va).

⁸ Met.V, 9 (32rb); Praed., q.12 (Schneider 91; Text infra n.106); cf. Cat.7; 8b21–24.

⁹ de rel., prooem.1 (f.187v).

2. Erörterung der Fragestellung

Zunächst muß genau untersucht werden, wie Buridan die Relationsfrage überhaupt stellt. Im Kategorien-Kommentar heißt es: *Utrum relationes sint res distinctae a rebus absolutis*.¹⁰ Diese Formulierung enthält bereits die wichtigsten Begriffe, die das Problematische des Problems ausmachen. Die Frage ist, ob Relationen res sind, und zwar solche, die *distinctae a rebus absolutis* sind. Die Alternative ist klar, aber es handelt sich sicherlich nicht um eine bloße Wiederaufnahme der seit der Hochscholastik immer schon üblichen Quaestionen zur Relation. Es ist daran folgendes zu bemerken:

Der Status von irgendwie realen Relationen wird benannt mit dem Terminus "res". Man muß bekanntlich diesen Ausdruck auch bei Texten aus dem hier relevanten Zeitraum nicht mit "Ding" übersetzen. Das würde der extrem allgemeinen Verwendung dieses Wortes nicht gerecht. Bei dem Zeitgenossen Gregor von Rimini etwa lautet das synonyme Wort für res "aliquid".¹¹ Dies gilt auch für Buridan.¹² Anders als für Duns Scotus übersteigt die Transzendentalität von "res" nicht bloß die realen Kategorien, sondern auch den Gegensatz von Gedacht- und Realsein.¹³

¹⁰ Praed., q.10 (Schneider 69).

¹¹ Lect.I prol. q.1 (I p.8): hoc nomen 'aliquid' sicut et ista alia sibi synonyma 'res' et 'ens' possunt accipi tripliciter ...

¹² Phys.I, 3 (4ra): primus et communissimus terminus substantialis sive non connotativus ponitur subiectum proprium in metaphysica, ut iste terminus ens vel res vel aliquid; Praed., q.13 (Schneider 96); als Beispielsatz findet sich bei Buridan, supp.II (Reina 197): 'quaelibet res est aliquid'; Soph.I, 4 (Scott 22); de coelo I, 1 (Moody 5): metaphysica considerat tamquam de subiecto primo de isto termino 'ens' vel 'res' vel 'aliquid'.

¹³ de rel.I, 2 (f.187v): Item sciendum quod hoc nomen "res" est nomen transcendens. Et ideo possunt entia animae etiam dici entia realia, tamen in hoc toto processu per entia realia vel reales vel realitates omnino volo intelligere entia vel relationes quae praeter opus animae existunt. Et volo per entia vel relationes intelligere relationes aut entia quae per animam fiunt. Et volo quod semper per nomen relationis intelligatur unum relativum de praedicamento relationis; cf. de rel.V, 21 (f.196r): dependentia et causalitas sunt nomina transcendentia, cum attribuantur rebus omnium praedicamentorum et tam rebus rationis quam rebus praeter animam. Sed talia nomina nihil dicunt additum rebus praeter animam quibus attribuuntur; cuius ratio est, quia talia possunt super se replicari in infinitum et sic esset infinita additio; in dem Tract. de diff. univ. ad ind., c.2 (Szyller 148) werden als "transcendentia" neben dem universale genannt: convenientiae, diversitates, dependentiae et causalitates, ens, unum, multa, esse et essentia, res et huiusmodi alia. In de coelo heißt es hingegen, II, 15 (Moody 198): esse intentionale est verum et reale esse [...] Et ideo, si lumen habeat esse intentionale in aere, non propter hoc sequitur quin habeat ibi esse reale.

Man möchte vielleicht sagen: Je allgemeiner der Terminus ist, mit Hilfe dessen der Status der Relation bestimmt wird, umso unproblematischer ist er auch. Denn nur dann, wenn er spezifisch wäre, könnte er eine Präjudizierung beinhalten. In welchem Sinne sollte er also problematisch sein? Gewiß nicht in dem Sinne, daß Buridan selbst damit ein Problem verbinden würde. In den einschlägigen Texten wird keines artikuliert.

Die Diskussion um die Realität der problematischen Sachverhalte wie Zeit, Bewegung, Finalität, Relation etc. erhält im 14. Jahrhundert eine erstaunlich einheitliche Form. Alle Realität bestimmt sich durch zwei Relationen des Unterschiedenseins: Zum einen außerhalb der Seele sein (*extra animam*); zum anderen von anderen Dingen unterschieden sein. Obgleich also das Gedachtsein nicht mehr ontologisch gefaßt wird, ist es nicht hinreichend, für Realität die bloße Unabhängigkeit des Vorkommens anzugeben. Das damit verbundene Problem ist, daß fast nirgends die Problematik als solche thematisiert und somit gefragt worden ist, wie die Frage eigentlich zu stellen ist. So hat sich ganz unabhängig von den doxographisch schematisierbaren Theorien zum Status der Relation die Fragestellung in charakteristischer Weise verändert. Das Problem liegt gerade in dieser unmerklichen Verschiebung. Wenn etwa Jakob von Viterbo fragt: *Utrum relatio sit ens reale vel secundum rationem tantum*,¹⁴ oder Johannes von Jandun: *Utrum relatio sit ens reale*,¹⁵ etc., dann muß die Aufmerksamkeit darauf gelenkt werden, daß hier in einer bestimmten Art gefragt wird, nämlich danach, welche Weise von Sein den Relationen zukommt.

Der Nominalismus hat diese Frageform verlassen. Diese Verschiebung geschieht ohne weitere Hervorhebung oder explizite Begründung – und dies, obgleich scholastische Quaestiones die Art, wie eine Frage zu verstehen und daher zu stellen sei, oftmals an ihrem Beginn zum Problem machen.¹⁶ Auf dem Gebiet der Realitätsfragen geschieht dies nicht. Buridan macht da durchaus keine Ausnahme. Ockham etwa fragt so: *Utrum diversitas, distinctio vel identitas sit alia res a rebus absolutis*;¹⁷ bei Crathorn findet sich: *Utrum relatio sit distincta res a fundamento*,¹⁸ bei Walter Burley: *Utrum relatio sit distincta ab omni re absoluta, scilicet*

¹⁴ de div.praed., q.11 (Ypma 1).

¹⁵ in Met.V q.23 (67rb).

¹⁶ e.g. Buridan, Met.VII, 10 (47rb): *sensus quaestionis debebat esse*.

¹⁷ qdl.6, 11 (OTh IX p.625).

¹⁸ Sent.I qu.18 (Hoffmann 471).

a subiecto et a fundamento,¹⁹ bei Gregor von Rimini: Utrum aliqua relatio sit entitas ab omni entitate absoluta distincta.²⁰ – um nur einige wenige Beispiele zu nennen.

Das, was hierbei wichtig ist, steht nicht in den Texten, sondern liegt außerhalb des jeweiligen Bewußtseinshorizontes. Zum einen wird hier der Status der Relation selbst mit einer Relation bestimmt – eben der der Verschiedenheit.²¹ Zum anderen soll der tragende Begriff der *res* einen unmittelbareren, d.h. intuitiven Zugriff möglich machen. Dieser läßt auch einen ontischen "Zugriff", etwa im Sinne der *annihilatio*, zu. Nicht als ein Modus von Etwas, nämlich von Seiendsein, sondern selbst als ein Etwas, wird dieser Statusbegriff eingeführt. Dies nennt man eine *res absoluta*.

3. Der Begriff der *res absoluta*

Was ist aber eine "*res absoluta*"? Der schon in der Fragestellung verwendete Gegenbegriff zu einer *res relativa* ist ebenfalls ein für die nominalistische Schultradition charakteristischer Terminus. Ockham verwendet ihn mitunter.²² Die strikte Unbezüglichkeit, die in dieser Benennungsweise vor allem dann liegt, wenn man fälschlicher Weise einen späteren Begriff von Absolutheit assoziiert, bedeutet in aller Kürze gesagt: Es ist von einem Bestand der Wirklichkeit die Rede derart, daß dieser als singular existierend gedacht werden kann. Aus seiner Setzung wie aus seiner Aufhebung folgt nichts für die Setzung oder Aufhebung irgendeines anderen Dinges. Gott geht mit einem solchen Wirklichkeitsatom sozusagen keinerlei weitere ontologische Verpflichtung ein.

communiter ex fide dicitur quod omnes res alias ab invicem et non communicantes in aliqua parte eadem deus potest separare et separati conservare.²³

Hierher gehört auch eine andere Einschmelzung einer in der Diskussion des 13. Jahrhunderts hochbedeutsamen Art von Distinktion. Man sagte, zwar sei nicht Gott ausschließlich, wohl aber Seiendes von erstem Rang oder Sachverhalte von unübersteigbarer Fundamentalität auf verschiedene Weise von anderem

¹⁹ Praed.7.

²⁰ Lect.I d.28–32 q.2 (III p.115).

²¹ Dies gilt jedenfalls für das Mittelalter. Der frühe B.Russell hat bestritten, daß Verschiedenheit, obwohl allen Relationen zugrundeliegend, selbst eine Relation sei, später dies kritisiert: *The Classification of Relations*, p.141 sqq.

²² cf. R. Schönberger, *Realität und Differenz*, p.121 n.90.

²³ Phys.II, 1 (30vb).

unterschieden. Während die Dinge, die uns unmittelbar begegnen, von einander durch ihre jeweilige substantielle Bestimmtheit (*forma*) unterschieden sind, ein Mensch also sich von einem Pferd *durch* sein Menschsein unterscheidet, können jene Instanzen nicht auf dieselbe Weise von dem unterschieden sein, was sie begründen. Wäre dies der Fall, käme es zu einem unendlichen Regreß. Diese sind also *per se* unterschieden. Terminologisch wird dies festgehalten durch die Worte "*diversum*" und "*differens*".²⁴

Ockham löst diese Unterscheidung auf. Der Begriff des Unterschiedes wird zu einem univoken. Buridan kommt zwar im Zusammenhang der Relationen nicht darauf zu sprechen, aber in dem zu den *Summulae dialecticae* gehörigen *Tractatus de suppositionibus* macht er die Synonymität der beiden Termini ausdrücklich:

Et est notandum quod istis terminis 'aliud', 'alterum', 'differens' et 'diversum' dialectici et sophistae communiter utuntur tamquam synonymis, et ideo et sic loquimur de eis, licet aliquando restricte attribuantur diversae intentiones, sicut in Porphyrio apparet de 'aliud' et de 'alterum' et sicut in decimo Metaphysicae apparet de 'differens' et 'diversum'; et similiter intelligitur de hoc verbo 'differt', quia valet idem dicere 'differt' idest '<est> differens'.²⁵

Dabei sollte ganz klar geworden sein: Die festgelegte Synonymität ist diejenige des eindeutig verstandenen *diversum*. Alle *res absolutae*, also auch Gott, sind in dieser Weise, d.h. durch sich selbst von einander verschieden.²⁶

Was ist aber die eigentliche Auszeichnung eines Dinges qua *res absoluta*? Sie besteht darin, daß ein Wirkliches von dieser Art das im strikten Sinne unproblematischste Theorieelement in der nominalistischen Ontologie darstellt. Daß es Dinge dieser Art gibt, ist ohne jeden Zweifelsgrund gewiß. Alle anderen sind problematisch und ihre Problematik wie deren Lösung steht in Bezug mit *res absolutae*. Fragliche Entitäten wie Zeit, Bewegung, Relation, Zahl etc. werden in dieser Orientierung geklärt. Das braucht übrigens nicht zu heißen, was hier ausdrücklich unterstrichen sei, daß damit die Frage schon entschieden wäre. Es gibt innerhalb des Nominalismus durchaus kontroverse Theorien; die bekannteste Divergenz

²⁴ cf. R. Schönberger, *Realität und Differenz*, p.120 n.87 sq.

²⁵ de supp.IV (Reina 341).

²⁶ Buridan verwendet denn auch durchaus den klassischen Gedanken, daß die Verfaßtheit des *per aliud* keine von vollständiger Allgemeinheit sein kann, sondern eine Verfaßtheit des *per se* voraussetzt, Met.VII, 15 (51ra): *si aliquid est per aliud, tamen omnia reducuntur ad aliquid quod ita est per se quod non per aliquid aliud et illud est Deus*. Dies könnte auch aus Anselm oder Thomas zitiert sein.

ist wohl die bezüglich des Bewegungsbegriffes zwischen Buridan und Ockham.

Die Rede von der *res absoluta* ist zweifellos für den Nominalismus ganz besonders charakteristisch. Welche Folgen dies für die Art der Auseinandersetzung hat, soll am Ende besprochen werden. Wodurch zeichnet sich also eine *res absoluta* aus? Sie ist, wie bereits gesagt, das eigentlich Wirkliche. Wenn es stimmt, daß alle Fragen nach der Wirklichkeit von eventuell problematischen Sachverhalten im Hinblick und unter Voraussetzung jener *res absolutae* erörtert und entschieden werden, dann verändert die Allgemeinheit des Begriffes das paradigmatische Moment im Verständnis der Wirklichkeit. Der metaphysische Begriff des Seins orientiert sich an einem exemplarischen Fall von Wirklichkeit. Dies meint die Rede von der *analogia entis*.

Die Fundamentalität dieses Ansatzes zeigt sich darin, daß man zu begründen versuchen könnte, daß Analogie nicht allein eine theoretische Alternative in Konkurrenz zu anderen Theorien darstellt, sondern sich in allen Theorien der Wirklichkeit unvermeidlich aufdrängt. Was jeweils als wirklich gilt, orientiert sich zumeist – vielleicht auch notwendig und immer – an einem exemplarischen Fall von Wirklichkeit.²⁷

Die „*res absolutae*-Ontologie“, um einen kennzeichnenden Ausdruck W. Hübeners zu verwenden,²⁸ orientiert sich nun nicht an einem bestimmten Seienden, sei es Gott, die Idee, die quidditative Bestimmtheit etc., sondern an demjenigen, was zugleich individuell und selbständig ist. Damit verliert natürlich der Gedanke des Exemplarischen im Zusammenhang mit dem Wirklichkeitsbegriff in gewisser Hinsicht seinen Sinn. Denn alles, wofür ein Wirkliches exemplarisch sein könnte, ist ja selbst von dieser Art – oder es ist nicht. Die Differenz von Sein und Nichtsein setzt sich an die Stelle von internen Differenzen im Wirklichkeitsbegriff. Dieser Befund widerspricht nicht der oben geäußerten These, die Analogie gehöre zu den Bildungsprinzipien des

²⁷ cf. R. Schönberger, *Transformation*, p.352 sqq.; Louis Lavelle: *Die Erfahrung des Seins als Akt*, p.356 sq.; nachzutragen wäre etwa der Eingangssatz aus Quine, *Wort und Gegenstand* § 1 (übers. J. Schulte, Stuttgart 1980, p.17): „Dieser wohlvertraute Schreibtisch hier zeigt, daß er da ist, indem er meinem Druck widersteht und das Licht so ablenkt, daß es in meine Augen fällt.“ cf. p.23: „Was begrifflich an erster Stelle kommt, sind mittelgroße Gegenstände in mittlerer Entfernung.“ Auch für den Begriff des Lebens gilt, wie Spaemann wiederholt zu zeigen versucht hat, daß einzig der „Selbstvollzug“ der Ort ist, an dem das *primum analogatum* gebildet werden kann: *Die Frage Wozu?*, p.255; *Glück und Wohlwollen*, p.127.

²⁸ Occam's Razor, p.59.

Seinsbegriffes. Auch in diesem Fall bleibt es bei der exemplarischen Orientierung für die Bildung eines, wenn auch nicht in sich differenzierten, so doch univoken Begriffes von Sein. Auch zur Gewinnung dieser einen Bedeutung bedarf es also einer Orientierung. Diese Philosophie scheint nun zwar nicht mehr imstande zu sein, den Unterschied von Gott und endlichen Dingen ontologisch zu formulieren. Es wäre jedoch ein fundamentales Mißverständnis zu meinen, damit verlöre die Wirklichkeit Gottes ihre extraordinäre Stellung. Die Unmöglichkeit einer ontologisch formulierten Differenz von Gott und Geschöpf muß diese Differenz nicht vergleichgültigen, wenn sie auf andere Weise festgehalten werden kann, so daß die nominalistische Philosophie aber dazu auch gar nicht mehr verpflichtet zu werden braucht. Allerdings finden sich bei Buridan gleichwohl Ausdrucksweisen, die sich wie Restbestände eines ontologischen Gottesbegriffes ausnehmen: Wenn von Gott gesagt wird, er sei simpliciter absolutissimus secundum eius substantiam,²⁹ dann kann die Bedeutung von "absolut" nicht ganz derjenigen entsprechen, die in dem Ausdruck *res absoluta* gemeint ist. Diese nämlich läßt keine sinnvolle Bildung eines Superlativs zu.

Die Bestimmung dieses Begriffes von *res absoluta* enthält zwei wesentliche Momente: das der Singularität und das der Selbständigkeit. Damit ist nun keine metaphysische Konzeption des Dinges mehr angezielt. Es bedarf keiner inneren Strukturierung, weil kein Ding, wenn und insofern es wirklich ist, durch einen zusätzlichen Individualitätsgrund individuell ist. Buridan hat diese strikte Singularität gerade auch bei den *entia rationis* auf eine wohl bewußt drastische Weise unterstrichen: Die Wirklichkeit der Metaphysik ist nämlich selbst von dieser Art; sie kommt vor als "meine" und "deine" Metaphysik.³⁰ Wenn auch die Singularität keines Grundes bedürftig ist, so ist damit zweifellos noch nicht gesagt, ihr Begriff sei einer Explikation nicht bedürftig. Singularität meint eine strikte Unabhängigkeit von einem anderen bzw. von jedem anderen. Ein Singuläres ist also dadurch definiert, daß die Aufhebung seines Seins für alles andere folgenlos bleibt. Nur dann bleibt es ein möglicher Gegenstand der göttlichen Annihilationspotenz: *quod non implicat contradictionem A esse sine B, si A et B sint diversa et neutrum sit de essentia alterius*.³¹

²⁹ Praed., q.10 (Schneider 71); p.73 lin.104–105: *Deus enim existens absolutissimus* . . .

³⁰ Met.IV, 4 (15va).

³¹ Praed., q.10 (Schneider 72); Praed., q.13 (Schneider 94): *Immo non apparet mihi, quod sint aliquae duae res, saltem in creaturis, quae sunt simul natura*

Vom terminus relativus hingegen läßt sich mit einigem Recht behaupten, er werde auch von der gegnerischen Position nicht allein anerkannt, sondern auch von dieser selbst verwendet.³²

4. Der Begriff der *dispositio addita*

Vor dem Eintritt in die eigentliche Interpretation der argumentativen Auseinandersetzung sei noch auf den mit der *res absoluta* sehr verwandten, aber eigens klärungsbedürftigen Begriff der „*dispositio addita*“ eingegangen. Was ist eine Disposition und woraus wird die überaus häufige Verwendung dieses Terminus verständlich? Buridan kennt zumindest zwei Verwendungen dieses Terminus, der durchaus nicht neu, in der Häufigkeit seiner Verwendung jedoch auffällig ist. *Dispositio* kann zum einen so etwas wie Veranlagung zu, imstande sein zu ... etc. heißen. *Dispositio* kann aber auch einen äußerst abstrakten Sinn annehmen: Bestimmung überhaupt. Die Akzidentien werden in ihrem Status nochmals mit seiner Hilfe zum Ausdruck gebracht: *ideo dicit Aristoteles quod accidentia non sunt entia nisi quia sunt dispositiones substantiae*.³³ Das Wort war ursprünglich eingeführt worden als Übersetzungsterminus für „*diathesis*“.³⁴ Es läßt sich jedoch vermuten, daß die thematische Verwendung bei der Prüfung von ontologischen Statusfragen zurückgeht auf die Kritik des Averroes an Avicenna: Dieser hatte in der Einheit eine über die Seiendheit auch in der Wirklichkeit hinausgehende Bestimmung gesehen. Diesem Problem hatte Duns Scotus eine ausführliche Quaestio in seinem Metaphysik-Kommentar³⁵ gewidmet und auch Buridan kommt mehrfach darauf zu sprechen.³⁶ Aber schon bei Thomas von Aquin hatte es im frühen Sentenzenkommentar geheißen:

[Aristoteles et Averroes] dicunt ergo, quod unum quod convertitur cum ente, nihil positive addit ad id cui coniungitur, eo quod res

tali modo, quia omnium duarum rerum sic ad invicem diversarum possibile est unam esse alia non existente, saltem per potentiam divinam.

³² Dies gilt etwa für Walter Burley.

³³ Met.VII, 1 (42rb); Praed., q.17 (Schneider 130 lin.127): *forma vel dispositio*; Phys.V, 5 (88rb); Qu. in de an.II q.1 (Patar 227): *forma seu dispositio accidentalis*.

³⁴ Aristoteles, Met.V, 19; cf. Cat.8, dort bildet die *diathesis* einen der beiden Grundbegriffe der Qualität, und zwar den noch fundamentaleren gegenüber dem *habitus*. – Cf. Thomas, in Met.V, 20 (1058): *Philosophus [...] ponit rationem communem huius nominis dispositio, dicens, quod dispositio nihil aliud est quam ordo partium in habente partes*.

³⁵ Met.IV q.2 (ed. Vivès VII, 156b–175a).

³⁶ de rel.V, 23 (f.196r); de diff. univ. ad ind., c.2 (Szyller 148); Met.IV, 7 (18ra).

non dicitur una per aliquam dispositionem additam, quia sic esset abire in infinitum, si ista etiam dispositio, cum sit una, per aliquam aliam unitatem una esset.³⁷

Es scheint damit eine Bestimmung gemeint zu sein, die in sich bereits eine andere Bestimmung voraussetzt und so gewissermaßen den Charakter des Zusätzlichen hat. Thomas etwa nennt die Qualität eine *dispositio substantiae*.³⁸ Er kennt allerdings auch eine Bedeutung, in der die *dispositio* selbst bereits eine Relation meint: *fatum dicitur dispositio, non quae est in genere qualitatis, sed secundum quod dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio*.³⁹ Nicht plausibel hingegen scheint uns die Quellenbestimmung bei A. Ghisalberti, der die Rede von der *dispositio addita* bei Buridan auf Scotus zurückführt.⁴⁰ Nicht nur eine Relation könnte eine *dispositio addita* sein, auch viele andere Statusprobleme werden damit formuliert. So findet sich der Sinn "nicht-akzidentelle Bestimmung" auch dort, wo *dispositio* als austauschbar mit *modus* verwendet wird: ... *modus quidam vel dispositio entis*.⁴¹ Weniger spezifisch hingegen das Maimonides-Zitat bei Eckhart: *omnis dispositio est res adiuncta substantiae, cui adiungitur*.⁴² Auf dem Hintergrund der ontologischen Aufwertung der Akzidentien kann Buridan dann auch von einer *res vel dispositio addita* sprechen.⁴³

5. Der systematische und konzeptionelle Kontext

In welcher Weise kann nun abgesehen von den terminologischen Vorklärungen an das Problem, welches der ontologische Status

³⁷ Sent.I d.24, 1, 3; sum. theol.I, 11, 1: *unum non addit supra ens rem aliquam*; die Auseinandersetzung mit der Gegenthese Avicennas im ad 1: *E contrario autem Avicenna considerans, quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam*.

³⁸ sum. theol.I, 28, 2; de pot.9, 7; in Eth.I, 6 (Spiazzi nr. 80; ed. Leon. XLVII p.23 l.117): ... *qualitas quae est dispositio substantiae*.

³⁹ sum.theol.I, 116, 2 ad 3.

⁴⁰ Giovanni Buridano, p.85 n.80: "É molto probabile che Buridano [...] si riferisca alla posizione di Scoto, uno dei primi maestri che parlarono della relazione come di un *respectus*, termine con cui viene tradotto il greco «schesis», che significa disposizione." – Auch Ockham scheint bereits Thomas' Einheitsbegriff kritisiert zu haben: ord.I d.24 q.1 (OTh IV, 73 sqq.); cf. J.A. Aertsens, Ockham, ein Transzendentalphilosoph?, p.6 sq.

⁴¹ Dietrich von Freiberg, de orig.1, 29 (III p.145, l.258–59); einiges später heißt es allerdings: *nomine dispositionis sive adhaerentiae videtur importari aliquid accidentalitatis*.

⁴² Exod.n.48 (LW II p.51); Raimundus Lullus, Logica nova IV, 56 (Lohr 176): *dispositio est habitus, inter potentiam et actum posita*.

⁴³ Met.V, 7 (30vb).

von Relationen ist, herangegangen werden? Buridan verfolgt auch hier die Methode, von einem faktisch Unbestrittenen und prinzipiell Unbestreitbaren auszugehen, um von dort aus das Strittige zu erörtern. Unstrittig bei der Frage der Relation ist, daß es termini relativi gibt. Von da aus kann Buridan das Problem genauerhin so ansetzen, daß gefragt wird, wofür diese termini relativi stehen.

Es läßt sich darüber hinaus vermuten, daß Buridan ähnlich wie andere nominalistische Autoren⁴⁴ dem Relationenrealismus eine bestimmte Sprachtheorie unterstellen will. "Unterstellung" nicht im Sinne einer malitösen Interpretationsweise, sondern so verstanden, daß ihm eine implizit gemachte Voraussetzung vorangestellt wird, von der her jedoch das explizit Vertretene verständlich wird. Diese These besagt eine universale Entsprechung von Name und Ding. Es wäre in der Tat gar nicht leicht zu sagen, wer eine solche Theorie explizit vertreten haben könnte. Manche Erläuterung des Terminus "Wort" (nomen) bei Eckhart könnte darauf schließen lassen,⁴⁵ doch ist seine Intellekttheorie in anderer Hinsicht ebenfalls ganz traditionell. Und in der mittelalterlichen Tradition gehörte gerade die nicht von einem Ding verursachte Unterscheidungskraft, die somit dingliche Strukturen nicht einfach abbildet, zu den immer wieder erinnerten Lehrstücken von Boethius⁴⁶ bis eben zu Eckhart: Ratio ad intellectum pertinet, cuius est accipere unum sub alia et alia ratione, et distinguere ea, quae unum sunt in natura et in esse.⁴⁷ Daher scheint es nicht weiter erstaunlich zu sein, daß sich bereits bei Thomas Warnungen finden, welche an die bei Ockham erinnern:

non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus accipere; quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest.⁴⁸

⁴⁴ cf. Ps-Ockham, de rel. § 5 (OPh VII p.348): supponendum est primo cum Philosopho, V Metaphysicae, quod res non sequuntur imaginationes, nec ad multiplicationem conceptuum aut modorum intelligendi sequitur multiplicatio rerum intellectarum, sed quod eadem res omnino intellecta sub diversis conceptibus sive modis diversis intelligitur . . . (letzteres wird wohl eher von Ockham selbst als von der Metaphysik bestritten); de rel. § 8 (OPh VII p.368): ad illud quod dicitur de Avicenna et Simplicio, dico quod erraverunt multiplicando res iuxta multiplicationem nominum vel conceptuum.

⁴⁵ cf. A. de Libera, Le problème de l'être chez Maître Eckhart, Genève 1980, p.20 sqq.

⁴⁶ Quomodo substantiae, (Stewart-Rand 44): Multa sunt quae cum separari actu non possunt, animo tamen et cogitatione separantur.

⁴⁷ Joh.n.33 (LW III p.27).

⁴⁸ sum. theol.I, 76, § ad 4.

Buridan nun formuliert also bereits die *Frage* nach dem ontologischen Status von Relationen mit einem bestimmten Konzept von Wirklichkeit. Die *res absoluta* nimmt ihre Unbezüglichkeit bereits in ihre Definition auf. Natürlich heißt dies nicht, daß damit bereits das Problem zum Verschwinden gebracht worden wäre. Eine *res absoluta* ist mit sich selbst identisch, von anderen *res absolutae* unterschieden, vielleicht von diesen abhängig. Wie sich diese Relationen zur Absolutheit der *res* verhalten, bedarf also durchaus der Aufklärung.

Ebenfalls außerhalb des Problemhorizontes liegt der Sachverhalt, daß die Statusfrage der Relation selbst wieder mit Hilfe von Relationalität zu bestimmen ist. Wenn die Relation nämlich soll real sein können, muß sie unterschieden sein (*distincta*) von einer *res absoluta*. Im Zusammenhang der Relation der Verschiedenheit kommt das Problem allerdings dann zur Sprache; darauf wird wieder zurückzukommen sein.

Den Versuch, die Kontroverse zu entscheiden, leitet darüber hinaus eine weitere, ebenfalls selbstverständliche und fraglose Überzeugung. Sie betrifft die "*termini relativi*". Es wäre jedoch ein Mißverständnis dieser Interpretation, aber auch eine Unterschätzung der Buridanischen Reflexion, darin angedeutet zu sehen, die Frage werde einfach unter Zuziehung einiger unstrittiger Thesen "beantwortet", wo doch deren Nicht-strittig-sein wenn überhaupt, dann nur ein Faktum ist. Oder sind sie dies gar nur innerhalb des Nominalismus? Dies hieße, das Argumentieren sei nur ein Scheinmanöver, die Antwort sei implizit bereits entschieden. Denn die beiden Orientierungspunkte, als welche die *res absoluta* und der *terminus relativus* wohl zu verstehen sind, bilden doch einen gravierenden Unterschied zu ganz anders ansetzenden Relationstheorien.

Dieser Ansatz folgt also einer Art Gewißheitsökonomie. Die bekannte Form des Ökonomiegedankens, wie er einleitend vorgestellt wurde,⁴⁹ war fundiert durch einen noch grundlegenden Finalitätsgedanken. Auf diese Weise erhält die Lehre von den Prinzipien eine neue Funktion. Sie sind nicht so sehr Berufungsinstanzen, welche die Einsichtigkeit bestimmter Behauptungen erbringen und gewährleisten sollen, als vielmehr Ausgangsorte für eine Ontologie der Wirklichkeit. Dabei wird der Gedanke der Evidenz der ersten Prinzipien übernommen. Es ist schwer, diese Verschiebung auf einen allseits zutreffenden Begriff zu bringen. Die Begründungsinstanz, die natürlich immer auch eine kritische

⁴⁹ cf. cap. 1, p.19.

war, – zur aristotelischen Metaphysik gehört ja wesentlich ihre Platon-Kritik – scheint sich im Nominalismus ganz auf diese kritische Funktion zu konzentrieren.

Daß dies nun tatsächlich nicht bloß eine äußerliche Modifikation einer ansonsten traditionellen Quaestio darstellt, sondern für die Diskussion selbst von Belang ist, zeigt sich darin, daß Buridan die Gegenthese – natürlich! – mit derselben Terminologie reformuliert:

Multi posuerunt propter rationes prius factas et quasdam alias, quod relationes praeter operationem animae sunt res diversae rebus absolutis inhaerentes eis.⁵⁰

Auch anhand des Kommentars zur "Nikomachischen Ethik" läßt sich die Thematisierungsform untersuchen. Es findet sich auch dort eine kurze Erörterung⁵¹ des Relationsproblems, nämlich bei der Frage, ob die Vermögen der Seele voneinander real unterschieden seien.⁵² Auch hier wird bereits mit der Unterscheidung von *termini absoluti* und *termini relativi* operiert. Diese Unterscheidung wird jedoch gerade dann und dadurch problematisch, wenn die *termini* in eine Aussage von der Art eingehen: "Deus est principium omnium aliorum", "Deus est sua potentia", "materia est potentia". Können in diesem Fall Subjekt- und Prädikatterminus für dasselbe supponieren? Buridan behauptet dies: *termini supponunt pro eodem, licet sit unus terminus absolutus et alter respectivus*.⁵³

Buridan nennt drei verschiedene Theorien.

a) Die erste sagt, daß der absolute und der relative Terminus nicht etwas Verschiedenes bedeuten, sondern: *tota differentia est in conceptibus*.⁵⁴ Es wird die darin vorausgesetzte Möglichkeit

⁵⁰ Praed., q.10 (Schneider 70).

⁵¹ ib., f.118ra: *Ista quaestio est magis speculativa quam moralis propter quod oportet de ea breviter pertransire.* – Die Verwendung von "breviter" in scholastischen Texten mag mitunter kurios wirken, wenn sie für den modernen Leser von großer Ausführlichkeit zu sein scheinen, für den Scholastiker selbst die Erörterung im Verhältnis zum Problembestand jedoch "knapp" zu sein scheint.

⁵² Eth.VI, 3 (118ra–119va).

⁵³ Eth.VI, 3 (118rb).

⁵⁴ ib. f.118va: *Prima igitur opinio ponit quod termini relativi etiam accepti in abstracto significant eandem rem quam significant termini sub conceptu respectivo; verbi gratia 'paternitas' significat illum genitus est; et si hoc concedatur tunc videtur mihi quod tota prima opinio concedenda est. . . .* Dafür, nachdem er auch die dritte der dabei beschriebenen Theorien unter interpretatorischen Bedingungen als wahr anerkannt hat, nimmt Buridan sogar Aristoteles für die erste in Anspruch: Aristoteles et Commentator magis insequi videntur modum loquendi primae opinionis, saltem in terminis istius quaestionis, cum ipsi sub moribus abstractis concedantur materiam esse potentiam et Deum esse principium vel causam (ib).

konzediert, daß dasselbe mit verschiedenen Begriffen aufgefaßt werden kann. Die Sache selbst (*res*) ist gleichsam indifferent gegen diesen konzeptionellen Unterschied. Dies betrifft aber nicht nur die allgemeinen Ausdrücke, sondern auch die singulären Termini. Es ist daher ebenso wahr zu sagen: "*Sortes est paternitas*", wie zu sagen: "*Sortes est pater*". Die Wahrheit beider Sätze beruht darauf, daß Subjekt und Prädikat für dasselbe supponieren; sie bezeichnen aber auch "dasselbe", wenn auch mit verschiedenen Begriffen. Die Verschiedenheit der Begriffe macht einen aus ihnen bestehenden Satz nicht falsch, wenn sie doch für dasselbe supponieren.

b) Die zweite Theorie hingegen gesteht zwar die Identität der Supposition von Subjekt und Prädikat zu, nicht jedoch die Selbigkeit der Bedeutung (*significatio*). Prinzip und Möglichkeit bezeichnen nämlich Relationen, Gott und Materie aber nicht. Daß jene nun Relationen bezeichnen, schließt nicht ein, daß sie für solche auch supponieren müssen. In dem Satz: "*Homo est albus*", bezeichnet "*albus*" das Weiß-sein (*albedo*), ohne dafür zu supponieren. Dieses logische Verhältnis wird – übrigens auch bei Buridan selbst – *appellatio* genannt. Für den Charakter der Termini besagt dies, daß auch abstrakte Termini wie *potentia* und *principium* in den genannten Beispielsätzen die logischen Eigenschaften von konkreten Termini haben. Die relativen Termini bezeichnen Relationen, welche – um bei den Beispielen zu bleiben – *aliae res* sind als *materia* und *deus*.

Diese Theorie – der Herausgeber schreibt am Rand: *opinio realium* – läßt sich noch einmal in Untergruppen einteilen:

Die stärkste Behauptung geht dahin, daß die Relation eine außer der Seele bestehende *res* ist, welche wie eine andere reale Eigenschaft ihrem Träger inhäriert.

Eine schwächere und zugleich komplexere Theorie besagt, daß die Relation *subiective* in der Seele ist, jedoch eine außerhalb der Seele bestehende *res* denominiert. Auch dies ist mit einem anderen Fall vergleichbar: So wie durch die Sehkraft des Auges gesagt werden kann, daß das Auge sieht und ein Stein gesehen wird, so kann man dies auch von einer Relation sagen: Durch die Relation in der Seele bezieht die Seele und die Dinge werden bezogen.⁵⁵

Es ist klar, daß diese beiden Positionen eine solche Aussage wie "Sokrates ist die Vaterschaft" nicht akzeptieren können. Diese Ablehnung hat ihren weiteren Grund darin, daß die Differenz

⁵⁵ Eth.VI, 3 (118va).

zwischen abstrakten und konkreten relativen Termini festgehalten wird, welche für die Gegenposition nur eine lautsprachliche ist. Bereits hier wird deutlich, daß Buridan den Relationen keine Realität außerhalb der Seele und unterschieden von ihrem Fundament zuschreiben will.

c) Auf dieser Basis setzt Buridan zwei verschiedene Richtungen an: Die eine vertritt die These, daß diejenige Relation, welche mit dem Terminus "potentia" bezeichnet wird, ein anderes (res) zu dem ist, dessen Möglichkeit sie ist. Sie inhäriert dieser wie eine Eigenschaft ihrem Träger.

Die andere Variante auf dieser Basis behauptet: Die gemeinte Relation sei zwar subjective in der Seele, bezeichnet (denominat) jedoch in abgeleiteter Weise eine Sache außerhalb der Seele. Das von Buridan referierte Beispiel erläutert das Gemeinte: *sicut enim visione in oculo existente oculus dicitur videre rem extra et lapis videri, ita dicunt quod relatione in anima existente anima dicitur referre et res extra referri.*⁵⁶

Wenn also bereits der Begriff Gottes als Prinzip der Wirklichkeit eine eigene Realität der Relation nicht nur unnötig, sondern unmöglich macht, dann bleiben nur die Theorien 1 und 3 (= 2b). Buridan sieht in ihnen keinen wesentlichen, d.h. sachlichen Unterschied, allenfalls einen der Formulierung. Auch die Unterscheidung zwischen den beiden überhaupt ernsthaft in Frage kommenden Theorien geschieht wiederum mit Hilfe des Ökonomieprinzips. Theorie 1 hält nämlich auch dafür, daß abstrakte relative und konkrete relative Termini dasselbe bedeuten (*significant eandem rem*). Das Wort "Vaterschaft" bezeichnet denjenigen, der gezeugt hat, mit einem relativen Terminus. Wenn man dies akzeptiert, so ergibt sich daraus eine Präferenz für die Theorie 1.

Theorie 3 geht davon aus, daß die abstrakten relativen Termini wiederum jene relativen Begriffe bezeichnen und für sie supponieren, durch welche die Seele eine Sache auf eine andere bezieht. Danach bedeutet "Vaterschaft" die Relation dessen, der gezeugt hat, zu demjenigen, der gezeugt worden ist. Dies aber ist eben jener Relationsbegriff, durch welchen die Seele die eine Sache auf die andere bezieht. Wenn man dies akzeptiere, dann sei Theorie 3 vollständig wahr.

Es ist deutlich, daß Buridan auch selbst die erste Theorie als die einfachste und voraussetzungsloseste erscheint. Er meint, dafür auch die Unterstützung von Aristoteles und Averroes zu haben;

⁵⁶ Eth.VI, 3 (118va).

diese beiden folgten dem Sprachgebrauch von Theorie 1. Denn sie sprechen davon, daß die Materie Potenz sei, Gott ein Prinzip etc.

Nun muß aber die Frage gestellt werden, in welcher Weise dieser Ansatz konkret in der Beantwortung der Frage verfolgt wird. Noch bevor wir uns der Exegese und Interpretation von Texten zuwenden, sei folgende Bemerkung vorausgeschickt: Buridan versucht gerade nicht, eine abstrakte begriffliche Klärung herbeizuführen. Nicht so sehr der Begriff der Relation selbst steht im Mittelpunkt, sondern einzelne Beispiele von Relationen. Auf dieser vergleichsweise konkreten Ebene diskutiert Buridan jedoch dann hochabstrakte Relationen wie *convenientia*, *diversitas*, *similitudo* etc. Auch diese wiederum werden an einzelnen Instanzen, nicht an ihrer begrifflichen Struktur diskutiert.

Wie verhält es sich demnach mit der Frage nach dem Begriff der Relation? Was besagt "Relationalität"? Zunächst scheint es, als sei das Verständnis der Relation völlig indifferent gegenüber dem Status der Relation. Buridan setzt im *Kategorien-Kommentar* nicht mit einer terminologischen Klärung ein, sondern stellt seine These so vor, daß die Frage nur scheint, welcher Art von Subjekt das Prädikat des Relativseins zukommt:

Ideo pono conclusionem oppositam talem, scilicet quod non significantur per terminos relativos res aliae ab illis, quae significantur per terminos absolutos, nec termini relativi supponunt pro aliis rebus ab illis, pro quibus supponunt termini absoluti.⁵⁷

Die Verwendung der Prädikate absolut und relativ wird zunächst ganz auf die Termini und deren Bedeutung bzw. Supposition zurückgenommen. Hat sich dadurch an ihrem Inhalt etwas geändert? Zunächst sieht es so aus, als könnte man Relationalität sowohl im Zusammenhang mit Dingen wie mit Termini denken, wobei sich dann eben zeigt, daß es im ersten Fall unnötig ist, sie anzunehmen. Es wird sich am Ende zeigen, daß Buridan den Status der Relationalität in ihren Begriff mit aufnimmt, wenn er sagt, es sei derjenige Begriff der Seele, in dem sie etwas in Vergleich zu etwas anderem erkennt.

6. Die Argumentation gegen den Relationenrealismus

In verschiedenen Texten setzt Buridan ein mit dem Gottesbegriff und stellt die Frage, wie Relationen sich zu ihm verhalten:

⁵⁷ Praed., q.10 (Schneider 71).

Nam Deus est causa et principium aliorum, et causalitas, qua ipsa est causa, non est res sibi addita inhaerens, quia nulla talis res est in Deo, ut patet XII Metaphysicae, scilicet inhaerens et distincta ab eo.⁵⁸

Es kommt alles darauf an, diesen Einsatz der Argumentation richtig zu verstehen; einmal deswegen, weil sich Buridan darin durchaus von anderen Nominalisten unterscheidet, zum andern, weil dies als ein Indiz für einen vermeintlichen Theologismus genommen werden könnte. Beides aber wäre ein Mißverständnis.

Kann man nun sagen, schon im ersten Argument liege ein für den Nominalismus typischer Theologismus? Wie in vielen ontologischen Zusammenhängen im Nominalismus der Omnipotenzgedanke eine Atomisierung der Wirklichkeit zur Folge hatte – im Sinne einer non-implikativen singulären Existenz⁵⁹ –, so in der Relationsfrage die göttliche Kausalität. Dem steht allerdings entgegen, daß Buridan ansonsten, wie gezeigt, theologische Fragen eher ausklammert und sie nicht, wie etwa Ockham, zum Probestein ontologischer Entscheidungen macht. Und wenn auch bei Buridan die Lehre von der Omnipotenz Gottes mehrfach zur Sprache kommt, so ist die theoretisch-logische Valenz doch keine gesonderte. Das bekannte Gedankenexperiment: Könnte ein x von Gott allein geschaffen oder im Sein erhalten werden?, wird stets im Blick auf dessen Verschiedenheit von allem anderen entschieden. Die singuläre Erschaffbarkeit ist nicht der Grund, sondern bloß der Ausdruck für die singuläre Existenzmöglichkeit. Gott erschafft nicht diese Möglichkeit, sondern unter seiner Voraussetzung ist diese "an sich", das heißt logisch denkbare Möglichkeit als verwirklicht denkbar. Wenn also nicht einmal beim konkreter faßbaren Omnipotenzgedanken eine eigentlich kriterielle Funktion nachweisbar ist, dann wird sie bei den Gott-Welt-Relationen hochgradig unplausibel.

Es könnte daher ein zweites Mißverständnis vielleicht noch näher

⁵⁸ Praed., q.10 (Schneider 71); Met.V, 6 (30ra); der Einwand steht zwar am Beginn der Oppositum-Argumente, diese werden jedoch im Antwortteil ausdrücklich approbiert, f.30rb: conclusio manifeste probatur per rationes quae iam factae sunt ad secundam partem quaestionis; auch Eth.VI, 3 (118va): saltem enim cum dicimus 'deum esse principium aliorum', non potest dici quod principium significet in deo aliam rem ab ipso deo; cum deus sit oratio simplex et nihil sit in eo quod non sit ipse deus. Ideo saltem in deo necesse est redire ad primam opinionem vel ad tertiam; et si talis praedicatio potest de deo salvari sine re sibi addita poterit etiam ab aliis.

⁵⁹ Ockham, qdl.6, 21 (OTH IX p.663): per 'esse simul natura' non intelligitur quod aliquae res extra animam sic se habeant quod si una sit in rerum natura, alia est, et e converso, quia impossibile est res assignare nec in anima nec extra animam quin una possit separari ab alia; Nikolaus von Autrecourt, Brief an Aegidius, nr.2 (Imbach-Perler 60).

liegen: Dieses Argument zeige bereits, daß der Nominalismus jene Debatte um den ontologischen Status gar nicht fortzusetzen imstande ist, weil er die dort relevanten Unterscheidungen nicht beizubehalten vermag. Denn es scheint ja auf der Hand zu liegen, daß die Lehre von den göttlichen Relationen eine Differenzierung im Relationsbegriff erzwungen hat, welche gerade ausschließt, daß die göttlichen relationes ad extra zum Paradigma und Kriterium für den ontologischen Status von Relationen überhaupt gemacht werden dürfen. Unterläuft also Buridan die Kontroverse? Man muß hier genau zusehen, welchen Vorwurf man damit erheben würde. Der Vorwurf wäre besonders massiv, weil er – wenn er zurecht bestünde – besagte, daß Buridan nicht nur leichtfertig sondern auch reichlich oberflächlich argumentiert, wenn er ein so prominentes Lehrstück der scholastischen Relationstheorie übergeht. Worin kann dann so etwas wie ein zumindest immanenter Rechtsgrund dafür liegen?

Hier soll die Interpretationsthese vertreten werden, daß im Begriff der *res absoluta* der Grund für diese neue Vergleichbarkeit gegeben ist. Gott ist in der Tat in derselben Weise eine *res absoluta* wie nur irgendein kontingentes Ding. Darin liegt keine Depotenzierung des Gottesbegriffes. Oder, anders gesagt: Darin liegt nur eine ontologische Depotenzierung des Gottesbegriffes. Seine Auszeichnung ist gegeben durch die traditionellen Prädikate – *causa prima*, *actus purus*, etc. –, aber diese Auszeichnung wird, wenn auch vielleicht scheinbar ontologisch formuliert, so doch nicht wirklich ontologisch ausgelegt. Dies wäre gar nicht möglich. Absolutheit hat hier nicht den Sinn, eine Weise zu sein oder gar den Inbegriff von Seiendsein zum Ausdruck zu bringen, sondern lediglich die Bedeutung von non-implikativer Existenz. Darin, scheint mir, liegt der Rechtsgrund dafür, daß Gott als eine Instantiierung des Begriffs *res absoluta* gelten kann.

Was ergibt sich nun aber aus dieser Instantiierung? Wenn in diesem Fall die Relation der Kausalität keine *res addita* darstellt, dann gilt dies auch nicht nur für andere Relationen Gottes ad extra, sondern für Relationen überhaupt. Noch deutlicher ist diese durch den Begriff der *res absoluta* erst ermöglichte Argumentationsstrategie im Metaphysik-Kommentar ausgedrückt:

quia deus a quolibet alio est diversus, et tamen nulla res est vel dispositio in ipso addita, ut apparet XII huius, igitur Deus sine diversitate sibi addita est diversus. Et si hoc potest salvari de ipso pari ratione posset salvari de alio, quia rationes quae fierent de aliis possent similiter fieri de ipso.⁶⁰

⁶⁰ Met.V, 6 (30ra).

Daraus resultiert des weiteren, daß Buridan – wie bereits der Nominalismus vor ihm – den Akzidens-Charakter der Relation vollständig aufgibt. Ein reales Akzidens inhäriert einem Subjekt. Inhärenz wiederum impliziert eine reale Differenz von Inhärierendem und demjenigen, dem es inhäriert. Dies ist nach traditioneller Lehre bei den Relationen Gottes zur Welt nicht der Fall. Daß daraus nun aber etwas für Relationen insgesamt folgt, dies ist im Nominalismus neu. Buridan gehört hier ohne jede Einschränkung in diese Tradition.

Aus der Inhärenz-Lehre kann noch ein weiteres Argument entwickelt werden, das auf der ebenfalls traditionellen Basis der Unmöglichkeit eines infiniten Regresses operiert. Wenn eine Relation ein inhärierendes Akzidens wäre, dann müßte zwischen beiden eine Relation angesetzt werden: die Relation von Grund und Begründetem. Das Subjekt ist der Grund für die Akzidentien. Da jedoch von dieser Grund-Relation (*causalitas*) dasselbe gelten muß wie von der inhärierenden Relation selbst, ergibt sich daraus ein unendlicher Regreß. Dieser wird nur dann vermieden, wenn Relationen grundsätzlich nicht von *res absolutae* unterschieden sind. Eine derartige ungezügelter Infnitisierung des Wirklichkeitsbestandes ist nicht nur unsinnig, sondern darüberhinaus auch überflüssig. Bei Gott ist dies nur am eindrucksvollsten, es gilt aber im Prinzip für alle *res absolutae*.⁶¹ Hier gilt es daran zu erinnern, daß etwa Ockham die göttlichen Relationen keineswegs auf eine Stufe mit anderen Relationen stellt, und es daher gerade nicht für zulässig hält, aus ihrem Charakter etwas für andere Relationen zu folgern. Die Sonderstellung gilt zumindest für die trinitarischen Relationen.⁶²

Gleichwohl unterläßt es Buridan nicht, auch für nicht-göttliche *res absolutae* zu zeigen, daß Relationen keine weiteren *res* sind. Dabei soll sich zeigen, daß für die kreatürliche Abhängigkeitsrelation spiegelbildlich dasselbe gilt wie für die kreative Relation Gottes. Von welcher ontologischen Dignität soll eine reale Relation sein? Sie ist entweder eine Substanz oder ein Akzidens. Letzteres

⁶¹ *Praed.* q.10 (Schneider 71); *de rel.*I, 30 (f.188r): *nulla est relatio realis et etiam concedam post quod non probabo specialiter et de dependentia causati et diversitatibus et dependenciis quod, si essent relationes reales, tunc in relationibus praecederetur in infinitum et quod consequens est impossibile*; das Unendlichkeitsargument auch II, 36 (f.192r).

⁶² *ord.*I d.30 q.4 (OTH IV p.374): *non sequitur 'ita est ponendum in Deo, igitur est ponendum in creatura', nec debemus omnia ponere in creatura quae ponimus in Deo. Sic enim deberemus ponere quod relatio est vera res in creatura et tantum distincta formaliter, sicut ponimus in Deo.*

kann sie nicht sein: *Sed ego ostendo, quod illa non sit accidens*.⁶³ Die Abhängigkeitsrelation zu Gott kann nicht akzidentell sein, da die Abhängigkeit von Gott allererst endliche Wirklichkeit stiftet, Akzidentien aber ein Subjekt voraussetzen. Eine als Relation konzipierte *creatio passiva* – wie man in der theologischen Scholastik gesagt hat – als Akzidens zu denken, hebt diesen Begriff jedoch auf. Auch als Substanz ist diese Abhängigkeitsrelation nicht zu denken. Die Abhängigkeit kann jedoch ebenfalls nicht als ein dem Abhängigen gegenüber Zusätzliches gedacht werden. Auch hier entstünde ein unendlicher Regreß. Die Geschöpflichkeit ist nicht von Geschöpfen zu trennen so wie Akzidentien übernatürlicherweise, d.h. aber: im Prinzip von ihren Subjekten zu trennen sind.

Die Voraussetzung einer realen Relation müßte beim Entstehen eines Dinges in allen anderen zusätzliche Verschiedenheit hervorrufen. Dies ist offenkundig absurd. Dies ist eine Variante desjenigen inzwischen bekannten Argumentes, das die Anti-realisten stets mit Berufung auf die Lehre des Aristoteles, daß es hinsichtlich der Relation keine Bewegung geben könne, vorgebracht haben.⁶⁴

Die Ansetzung von irgendwie realen, und das heißt, wenn nicht selbständigen, so doch möglicherweise verselbständigbaren Relationen verstößt gegen zwei unumstößliche Prinzipien: Die Unmöglichkeit eines unendlichen Regresses und die Unmöglichkeit des Widersprüchlichen. Aus deren Unmöglichkeit folgt die Unmöglichkeit von realen Relationen.

Dasselbe zeigt Buridan auch für die Relation der Verschiedenheit und der Identität. Auch diese sind keine gegenüber den Relaten zusätzlichen ontischen Bestände. Auch hier also derselbe Befund: Was von der Identität gesagt wird, haben auch Vertreter (nicht alle!) des Relationenrealismus zugestanden.⁶⁵ Daß es Buridan nun auch von der Verschiedenheit sagt, ist eine Verallgemeinerung, die zugleich zeigt, daß und warum der Realismus ebenso unmöglich wie unnötig ist. Der Ansatz, den möglichen ontologischen Status einer Relation als *res addita* zu bestimmen, läßt die Unsinnigkeit bei der Identitätsrelation unmittelbar ins

⁶³ Praed., q.10 (Schneider 72).

⁶⁴ Met.V, 6 (30ra); zusammengefaßt auch in Phys.VII, 5 (106ra): *visum fuit in quinto huius quare et quomodo debemus dicere, quod non sit per se motus in ad aliquid; hoc enim est, quia propter mutationes dispositionum secundum quas est motus realiter non est necesse sed accidit mutari denominationibus secundum terminos ad aliquid.*

⁶⁵ cf. cap.12, n.63.

Auge springen. Wäre das Identisch–sein mit sich eine *res addita*, wäre natürlich nicht mehr dasselbe mit sich identisch.⁶⁶

Das nämliche gilt nun auch für die Verschiedenheit. Als *res addita* wäre sie vom als verschieden angesetzten Ding ihrerseits verschieden, so daß sich wiederum ein *infiniter Regreß* ergäbe. Ebenso wie Dinge nicht durch etwas mit sich identisch sind, ebenso sind sie auch nicht durch etwas von einander unterschieden.⁶⁷ Die Dinge sind beides, identisch wie auch verschieden, „*per seipsis*“. Natürlicherweise spricht man so, als wären Dinge „aufgrund“ von Bestimmungen einander ähnlich oder voneinander verschieden. Da diese Bestimmungen jedoch keine gegenüber dem Bestand der Dinge zusätzliche Wirklichkeit meinen, sondern eben deren Bestimmungen, kann man sagen, sie sind durch sich selbst ähnliche oder unterschiedene.

Damit fällt also jene Distinktion dahin, mit der die mittelalterlichen Metaphysiken die Unterschiedenheit endlicher Dinge von der Unterschiedenheit von deren Prinzipien und Gründen seinerseits auseinanderzuhalten versuchten. Mit einem gewissen Recht kann man sagen, jetzt unterschieden sich alle Dinge so, wie zuvor Gott von allen Dingen unterschieden war. Dies hat nichts mit einer gewollten oder latenten „Aufwertung“ der endlichen Wirklichkeit zu tun. Vielmehr macht die Ansetzung der Wirklichkeit als *res* – und nichts außer dem – die Distinktion durch ein „*quo*“, durch ein Prinzip also, nicht nur unverständlich, sondern völlig unsinnig. Daher greifen die Nominalisten, Buridan ebenso wie bereits auch Ockham,⁶⁸ auf die andere, sozusagen schon bereitliegende Distinktionsform zurück. So wie diese für Gott und

⁶⁶ *Praed.*, q.10 (Schneider 73); *Met.V*, 6 (30ra): *si identitas non est res addita, ita nec diversitas; et tamen identitas non est aliquid additum rei quae est eadem, quoniam quacumque re accepta omnibus aliis circumscriptis, adhuc ipsa esset (Ed.: essent) sibi eadem; ebenso auch schon in de rel.VI, 16 (f.199v sq.): Quarta ratio est quod identitas quae opponitur diversitati Sortis ad Platonem, non est nisi identitas eiusdem ad seipsum, quae non conceditur esse relatio realis, ergo nec illa diversitas sibi opposita videtur esse relatio realis. Et illa consequentia confirmatur, quia rationes quas adduceres ad praedicandum Sortem esse diversum a Platone per relationem additam, ego adducerem ad probandum, quod Sortes est idem sibi per relationem additam, et sicut solveres ex una parte, ego solverem ex alia parte.*

⁶⁷ *Met.V*, 6 (30ra); ebenfalls bereits in *de rel.VI*, 18 (f.200r): *Sed tunc solvo rationes suae primae conclusionis sicut solvo dependentia. Dico enim quod Sortes est praeter animam diversus a Platone diversitate fundamentali quae non est aliud quam Sortes vel diversitate quae non est aliud quam Sortes esse et Platonem esse et Sortes non esse Platonem. Et haec omnia praeter animam nihil addunt in Sorte et Platone nec illud est praeter animam habitudo plus quam Sortes vel Plato intelligendo per habitudinem relationem.*

⁶⁸ cf. *supra* n.14.

die ersten Prinzipien zusätzliche ontologische Verpflichtungen ihrer Einfachheit wegen verhindern sollte, so muß sie diese Funktion jetzt durch die Ansprüche des res-Begriffes der Wirklichkeit generell übernehmen.

Dieser rein extensionale Begriff von Relationalität muß nun die Relationen qua reale mit den Relaten identifizieren:

Diversitas Sortis ad Platonem est Sortes; econverso diversitas Platonis ad Sortem est Plato.⁶⁹

Die Vaterschaft von Sokrates im Verhältnis zu Platon meint ebenfalls keine neue zusätzliche oder gar isolierbare Wirklichkeit, sondern steht notwendigerweise für das, wofür auch der konkrete Begriff "Vater" steht. Im anderen Fall stünde er für den Akt des "genuisse", d.h. desjenigen, was der Begriff Vater konnotiert. Dies jedoch implizierte eine absurde Trennbarkeit von beidem. Daher muß der Mensch qua Vater und die Vaterschaft identisch sein. Allerdings ist damit die Referenz noch nicht genau genug geklärt. Es läßt sich immer noch fragen, ob "Vaterschaft" für Sokrates oder für den vergangenen Akt der Zeugung supponiert. Hier sieht Buridan jedoch keine Möglichkeit der eindeutigen Klärung:

Respondeo quod nomina sunt significantia ad placitum; ideo utaris illo nomine quo praedictorum modorum placet tibi et respondeas secundum exigentiam.⁷⁰

Diese Bemerkung hat bereits J. Pinborg irritiert. So sehr sich die Konventionalitätsthese aus dem Eingangskapitel von *Peri hermenias*⁷¹ allgemein durchgesetzt hatte,⁷² scheint sie hier doch radikalisiert zu sein. Auf die Frage, was dafür Ursache oder Anlaß gewesen sein könnte, gibt jedoch auch Pinborg selbst nur zur Antwort: "For he did something that his predecessors did not: he took the arbitrariness of language seriously, sometimes to an almost shocking degree."⁷³ Während A. Ghisalberti in dieser Erwiderung Buridans

⁶⁹ Met.V, 6 (30rb); f.30ra: ad aliqua diversa sufficit hoc esse et illud esse et hoc non esse illud; igitur diversitas non est res vel dispositio alia a rebus diversis; Met.X, 2 (62rb): diversitas enim Sortis ad Platonem est Sortes; et diversitas Platonis ad Sortem est Plato; et non est imaginandum quod contrarietas vel diversitas sit quaedam res media.

⁷⁰ Met.V, 9 (32vb).

⁷¹ cf. J. Engels, *Origine, sens et survie du terme boécien 'secundum placitum'*, in: *Vivarium* 1 (1963), 87–114.

⁷² e.g. Thomas von Aquin, *de ver.*4, 1 (ed. Leon.XXII p.119 sq.): verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, eius principium est voluntas.

⁷³ *The Summulae*, p.76, mit Verweis auf die eben zitierte Stelle; noch zurückhaltender formuliert B. Patar, *Le traité*, p.18*: "il n'innove pas, car les auteurs du XIII^e siècle ne disaient pas autre chose."

keine strategische Eliminierung des Relationsproblems im Rekurs auf die Konventionalität der Sprache überhaupt sehen möchte, da ja nur das spezielle Problem der Vaterschaftsrelation zur Diskussion steht, sieht auch er zurecht darin eine für die buridanische Sprachauffassung charakteristische Aussage.⁷⁴

Da das Sprachproblem an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden kann, sei dazu nur folgende Bemerkung gemacht. Die Berechtigung von Pinborgs Erklärung läßt sich nicht gut bestreiten. Unzählige Male verwendet Buridan den Topos des *ad placitum*;⁷⁵ daneben kommt er aber auch thematisch auf den Konventionalitätsstatus jeder konkreten Sprache zu sprechen. Das sechste Kapitel der *Sophismata* handelt „de significatione ad placitum“; in den *Questiones longe super librum perihermeneias* kennt Buridan sogar bereits Begriff und Wort des Jargons, der Ausgliederung eines gruppenspezifischen Sprachgebrauchs aus dem allgemeinen.⁷⁶ Letzterer, die lateinische oder französische Sprache etwa, ist der Verfügungsgewalt des einzelnen entzogen. Allerdings bleibt die Perspektive Pinborgs viel zu mikroskopisch. Die epochale Verdrängung der frühmittelalterlichen symbolischen und quasi-natürlichen Sprachauffassung, die etwa bei Bonaventura oder Meister Eckhart noch (oder wieder verstärkt) zu finden ist, durch jenen seit Boethius bekannten Aristoteles-Text bildet nur die eine Phase dieses Prozesses.⁷⁷ Die zweite Phase ist mit Ernstnehmen seitens Buridans nicht hinreichend beschrieben. Dazu ist die Radikalisierung der Konventionalität ein viel zu allgemeines Phänomen des 14. Jahrhunderts, das daher auch eine Erklärung von entsprechender Allgemeinheit erforderlich macht.

Zurück zum Relationsproblem selbst. Jene Argumentation mit dem Begriff der Verschiedenheit findet sich in ganz analoger Weise schon im *Tractatus de relationibus*.⁷⁸ Auch hier wird bereits unmittelbar mit dem Gottesbegriff argumentiert: *Sed videtur quod illae eadem rationes, quas ille magister applicavit ad Sortem, possint eodem modo applicari ad Deum, ut patet consideranti.*⁷⁹

⁷⁴ Giovanni Buridano, p.89.

⁷⁵ *Soph.III* (Scott 51); *de supp.3* (Reina 202); *Praed.*, q.3 (Schneider 18); *Eth.III*, 9 (47ra); *IV*, 3 (71vb); *VI*, 3 (118va); *de coelo II*, 12 (Moody 181); etc. etc.

⁷⁶ *Periherm.I*, 3 (Van der Lecq 16): *Sed etiam adhuc multi inter se concordēs possent fabricare ad placitum unum idioma quo inter se uterentur, sicut patet de illis qui loquuntur inter se garganicum.*

⁷⁷ cf. Ch.Lohr, *Mittelalterliche Theologien*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, ed. P. Eicher, München 1985, III p.133 sq.

⁷⁸ cf. *de rel.VI*, 8–14 (f.199r sq.).

⁷⁹ *de rel.VI*, 8 (f.199r).

Zwar sieht sich Buridan hier noch mit dem Einwand konfrontiert, daß die Unendlichkeit Gottes eine solche Gleichstellung ausschließe, aber er begegnet diesem mit dem Hinweis, daß der logische Widerspruch, der sich für die Absolutheit jeder Entität aus irgendwelchen Hinzufügungen ergibt, in sich indifferent ist gegen den Vollkommenheitscharakter eben einer solchen Entität.

Abgesehen von den argumentativen Voraussetzungen, die eine solche Ansetzung nahezulegen scheinen, entnimmt Buridan auch aus den asymmetrischen Relationen ein Argument: Wäre nicht die Vaterschaft mit dem Vater und die Sohnschaft mit dem Sohn identisch, würden Vaterschaft und Sohnschaft selbst miteinander identisch und hörten damit auf, asymmetrische Relationen zu sein.⁸⁰

7. Das Argument der Ähnlichkeit

Ähnlichkeit gilt fraglos als eine der Relationen. Sie hat darin keine Besonderheit vor anderen Relationen. Wie sich im und durch den Verfolg der Debatte gezeigt hat, ist nur der Status der Relation strittig, nicht aber ihr Begriff; jener nur, sofern er in den Begriff selbst mit aufgenommen wird. Ob also irgendein Begriff ein Relationsbegriff ist, gibt nirgends den Anstoß zu einer Erörterung. Fast immer scheint es evident, was als Beispiel für eine Relation gelten kann. Immerhin aber weist Buridan darauf hin, daß es für die Zurechnung eines Begriffes zur *Kategorie* der Relation nicht genügt, neben anderem auch eine Beziehung zu enthalten.⁸¹

Das bekannte Argument, daß einem Ding für sich eine bestimmte Farbqualität zukommen kann, eine Ähnlichkeit hinsichtlich der Farbe mit einem anderen Dinge jedoch nicht notwendig gesetzt sein muß, woraus sich die Verschiedenheit von ("absoluter") Qualität und relationaler Ähnlichkeit ergeben soll, begegnet auch bei Buridan. Die Plausibilität des Argumentes beruht insbesondere auf der Evidenz der Prämisse, die ein aus Aristoteles entnommenes Prinzip in Anspruch nimmt: Wenn mit a nicht notwendig b gegeben ist, dann kann a nicht mit b identisch sein. Dies wird nun so verwendet, daß in a eine Qualität und in b eine Relation eingesetzt wird.

⁸⁰ ib.; Praed., q.10 (Schneider 74 sq.): si Sortes est homo et pater, tamen eadem est Sortes et homo et pater et paternitas, nec Sortes fuit, antequam illa paternitas fuit; et quamdiu Sortes erit, illa paternitas erit et ideo illa paternitas numquam corrumpetur, nisi quando Sortes corrumpetur. Sed bene Sortes fuit Sortes et homo, antequam ipse esset paternitas, et forte desinet esse paternitas, antequam desinat esse Sortes vel homo, sicut Sortes est currens, et tamen prius fuit homo quam currens, et prius desinit esse currens quam homo.

⁸¹ Praed., q.11 (Schneider 79 sq.).

Es scheint, daß sich dieses Prinzip unter keinen Umständen leugnen läßt. Die Andersheit von Entitäten ließe sich wohl theoretisch nicht mehr begründen, wenn dieses Prinzip fallen gelassen würde. Die Falschheit des Prinzips ist denn auch nicht Buridans Einwand. Nicht die Richtigkeit des Prinzips, sondern die daraus gezogene Konsequenz ist das Problematische.

Zum einen gilt auch hier, daß die Wirklichkeit der Relation als Verselbständigung gedacht werden müßte. Dies gibt aber gerade mit Bezug auf Relationen, wie sich bei der Relation der Abhängigkeit gezeigt hat, keinen Sinn. Aber auch hier hätte dies eine unendliche Iteration zur Folge, welche deswegen theoretisch "verboten" ist, weil sie nichts erklärt. Jede Verselbständigung machte eine neue Relation von Relatum und Relation erforderlich. Was als Lösung erscheint, ist in Wahrheit also nur eine Verschiebung des Problems.

Damit ist nun aber der Einwand *de facto* nur mit einem Gegenargument konfrontiert, aber selbst nicht eigentlich ausgeräumt. Worin die aus dem Prinzip sich ergebende unleugbare Andersheit genau besteht, erörtert Buridan anhand einer Variante des Argumentes, das aber mit demselben Beispiel operiert. Es geht im zweiten Schritt nicht um die Existenz oder Nichtexistenz einer zweiten Instantiierung von *albedo*, sondern um deren Veränderung. Etwas Weißes wird noch intensiver weiß, so daß ein anderes, bereits hochgradig weißes Ding dem ersteren noch ähnlicher wird – ohne sich selbst zu verändern. Die Zu- und Abnahme der Intensitätsgrade läßt sich nur dann als ein simultaner Vorgang verstehen, wenn sie sich nicht auf dasselbe bezieht. Das heißt aber: Weiß-sein und Ähnlichsein ist nicht dasselbe.

In der Antwort auf diese Variante des Verschiedenheitsargumentes kommt heraus, wie Buridan die mit jenem Prinzip begründete Konsequenz vermeiden kann, ohne lediglich die Kollision der Konsequenz mit einem anderen Prinzip vorzuführen. Buridan bestreitet, daß es sich um eine Verschiedenheit auf derselben Ebene handelt. Er sagt: Wenn das Weiß-sein intensiver wird, dann wird es in seiner Ähnlichkeit intensiver. Daraus folgt aber nicht, daß die Ähnlichkeit selbst intensiver wird. Die Satzstellung bringt im Lateinischen in eindeutiger Weise den unterschiedlichen Bezug zum Ausdruck.⁸² Ähnlichkeit ist also eine *res intensa*, nicht jedoch ist die Ähnlichkeit selbst intensiv.⁸³

⁸² Ein anderes Beispiel lautet, *Praed.*, q.10 (Schneider 76): *posito, quod homo sit clericus, si iste homo sit bonus, sequitur quod clericus sit bonus; sed tamen non sequitur, quod si sit homo bonus, quod homo sit bonus clericus.*

⁸³ *Met.V*, 6 (30rb).

Der damit zunächst bei seiner Einführung beschriebene Gedanke findet sich in der Sprachphilosophie längst unter dem Stichwort der „*appellatio*“. Im langen Kapitel zu diesem Thema in den „*Sophismata*“ bringt denn auch Buridan nochmals dasselbe Beispiel. Dort gibt er folgende Definition:

terminus innatus pro aliquo supponere, dicitur appellare omne illud quod ipse significat vel consignificat, praeter illud pro quo supponit . . . Verbi gratia 'album' supponens pro homine, appellat albedinem.⁸⁴

Die Verwendung des Wortes Ähnlichkeit ist also eine andere als die eines sonstigen sekundären Prädikates. Dies zeigt, daß Buridan ungefähr das unter *appellatio* versteht, was Ockham unter einem terminus connotativus versteht.⁸⁵ Die Funktion des Prädikates „intensiver“ bezieht sich nicht auf das Subjekt – dies scheint für Buridan der obige Einwand zu unterstellen –, sondern auf das, wofür das Subjekt dieses Prädikates supponiert.

8. Der Status der Relation

Damit soll nun gezeigt sein, in welcher Weise Relationen vorkommen. Sie als wirklich zu denken, scheint Buridan die unvermeidliche Konsequenz zu haben, daß ihnen der Status wirklicher oder, was ontologisch letztlich keinen Unterschied ausmacht, auch bloß möglicher Selbständigkeit zugebilligt werden muß. Da dies absurd ist, andererseits die Relationalität einer Basis unabdingbar bedürftig ist, kann nur die Seele selbst Prinzip und Ort der Relationalität sein. Es hatte sich ja schon bei der Erörterung des Ursprungs der Kategorien gezeigt, daß dasselbe Ding als der Bezugspunkt unterschiedlicher Kategorialbegriffe fungieren kann. Ebenso kann dasselbe Ding als es selbst oder in seiner Relationalität begriffen werden. Wenn dem aber so ist, dann kann nicht dieses Ding selbst der Grund für die verschiedenen kategorialen Begriffe und auch der Grund für die Differenz von absoluten und relativen Begriffen sein.⁸⁶ Diesen Bezug findet das Denken nicht als eigene Realität

⁸⁴ Soph.IV not.1 (Scott 61); de supp.I (Reina 185): 'album' supponit pro substantia et appellat albedinem tamquam isti substantiae inhaerentem.

⁸⁵ cf. SL I, 10; in diesem Kapitel kommt nicht nur das Beispiel album (aliquid informatum albedine) vor, sondern auch die Zuordnung der nomina relativa zu diesem Typus von Namen; cf. G. Nuchelmans, 'Appellatio Rationis' in Buridan, 'Sophismata', IV, 9–15, in: O. Pluta (ed.1988), 67–84.

⁸⁶ In anderem Zusammenhang hat D.Henrich die Doppelung von Ding und Relation als irreduzible Sachverhalte vorgestellt, Selbstbewußtsein und spekulatives Denken, in: Fluchtlinien, p.161: "Doch Einzeldinge sind wesentlich solche, die unter anderem bestehen. Ihre Koexistenz ist aber nicht aus ihnen selbst zu

vor, als terminus dessen, wofür die Relativbegriffe supponieren, sondern das Denken stellt einen solchen her. Die Identität des einzelnen Dinges kann nicht der Grund für diese doppelte Möglichkeit sein:

eandem rem possumus concipere absolute, scilicet non comparando eam ad aliam rem [...] Alio modo illam eandem rem possumus concipere relative comparando eam ad aliam rem.⁸⁷

Damit hat sich nun ein doppeltes ergeben. Zum einen ist eindeutig der Ort der Unterscheidung innerhalb eines vorausgesetzten Schemas zugewiesen: absolutum et respectivum non sunt differentiae rerum praeter animam existentium, sed primo sunt differentiae conceptuum.⁸⁸

Diese lehrsatz-artige Formulierung bedarf zweier Erläuterungen. Daß absolut und relativ primär eine begriffliche Unterschiedenheit meinen, soll nicht heißen, daß sie sekundär nun doch einen direkten Realitätsbezug haben, sondern daß die absoluten und relativen Ausdrücke sich auf solche begrifflichen Differenzen beziehen. Buridan nimmt diese Vorordnung von begrifflicher Erfassung und sprachlicher Erfassung im strikten Sinne, wie sich aus allen seinen Werken belegen läßt.

Die Hinzufügung praeter animam wird daraus verständlich, daß die Wirklichkeit von Begriffen (conceptus) ebenfalls die von

begreifen; sie versteht sich aus einer Dimension des Geordnetseins, und diese Dimension, die raum-zeitliche, ist ihrerseits nicht von der Art, daß aus ihr der Auftritt von Einzeldingen in bestimmten Relationen verständlich würde ... Einzelheit und Ordnungsprinzip stehen in unauflösbarer Wechseldependenz."

⁸⁷ Praed., q.10 (Schneider 73).

⁸⁸ Praed., q.10 (Schneider 74); Met.V, 5 (29vb): Notandum est tamen quod aliquando possimus unam rem intelligere in ordine ad aliam et aliquando possimus illam intelligere circumscribendo aliam per intellectum; et sic possimus imponere nomen respectivum ad alterum terminum et etiam nomen absolutum ab illo respectu; Met.V, 6 (30va): absolutum et respectivum non sunt differentiae rerum ad extra, sed sunt differentiae terminorum significantium; Phys.V, 2 (84va): Notandum est: omnis res, omnis forma, omnis dispositio est ad aliquid. Et hoc pono pro prima conclusione, quia omne idem est ad aliquid idem, omne diversum est ad aliquid diversum, omnis causa est ad aliquid causa et omnis effectus est alicuius sive ad aliquid effectus, cum omnis res est eadem et diversa eadem sibi et ab aliis diversa omnis res est causa vel effectus, ergo etc.; Praed., q.7 (Schneider 51): omnis res vel etiam omne ens est ad aliquid, quia iste terminus 'ad aliquid' [...] est genus ad omnes terminos relativos saltem concretos, ut ad iste terminus 'pater' et 'filius', 'idem', 'diversum', 'causa', 'causatum', 'aequale', 'simile' etc. Et sic iste terminus 'ad aliquid' debet vere praedicari et universaliter de illis terminis utrisque sumptis personaliter. Ergo omne idem vel diversum, causa vel causatum est ad aliquid ...; q.11 (Schneider 84): omnis res est ad aliquid ...; Cons.I, 8, 16 (Hubien 54): in quarto Metaphysicae dicitur quod omne ens omni enti est idem vel diversum.

Dingen ist. Ihre Allgemeinheit besteht nicht in einer besonderen Weise zu sein, etwa die Separation von den Bedingungen der Materialität, sondern einzig aus ihrer prädikativen Funktion. Diese Funktion wird im Nominalismus ein Letztes; ihre Möglichkeit bedarf keiner ontologischen Fundierung. Daraus scheint sich die Konsequenz ziehen zu lassen, daß damit die Ontologie de facto – gewiß nicht explizit – aufhört, die allgemeinste Disziplin zu sein. Dies scheint einer der Ansatzpunkte dafür zu sein, daß die Metaphysik in eine Phase eintritt, in der ihre (faktische) Verfassung von höherer Labilität ist. Ihre Fortentwicklung wird dadurch in keiner Weise absehbar, aber die Möglichkeit für eine veränderte, etwa nicht mehr ontologische Gestalt der Metaphysik ist damit eröffnet.

Besondere interpretatorische Aufmerksamkeit verdient Buridans Einführung des Wortes *conceptus* bzw. *terminus*. Was ist dies? Es ist nicht einfach die Bedeutung eines Wortes. *Conceptus* wird ja nicht als ein bestimmter semantischer Gehalt, sondern als ein Akt eingeführt: das Vollziehen oder Nichtvollziehen eines Aktes des Vergleichens bzw. des In-Beziehung-Setzens. An anderer Stelle, im *Metaphysik-Kommentar*, entnimmt Buridan gerade dieser Leistung der Vergleichen, des In-Verhältnis-Setzens, sogar ein eigenes Argument:

quod autem proprie loquendo relatio sit talis conceptus potest sic persuaderi (!): quia sicut actio est actus ipsius agentis scilicet secundum quem agens dicitur agere, et visio etiam actio videntis secundum quod videns dicitur videre, ita rationabiliter est quod *relatio sit actus referentis quo referens referre dicitur seu comparare hoc ad illud*: Modo referens seu comparans hoc ad illud non est nisi anima intelligens hoc in ordine ad illud. Et ideo relatio est actus animae quo anima sic refert et comparat; et ille actus est conceptus praedictus.⁸⁹

Relation heißt somit für Buridan nicht etwas, was als eine eigene Wirklichkeit vorgefunden werden könnte. Der Begriff der Relation widerspricht unmittelbar einem Verständnis von Wirklichkeit, zu

⁸⁹ Met.V, 9 (32rb); de rel.I, 24 (f.189r): *relationes sunt per animam comparantem*; die These des Aegidius, daß die Natur vergleicht (*natura comparat*: de rel.II, 26; f.191r; V, 9; f.195r) wirkt freilich reichlich skurril; de rel.V, 9 (f.195r): *Tertia ratio ad idem est, quod impossibile est animam comparare aliqua duo adinvicem quacumque comparisone nisi formale illius comparisonis sit aliqua relatio facta per animam, ergo pari ratione natura non potest aliqua duo comparare quacumque comparisone nisi formale illius comparacione sit aliqua relatio facta per naturam. Sed natura comparat causatum per suam dependenciam ad causam eius, ergo etc.*; dagegen Buridan (de rel.V, 49; f.199r), der die Absurdität einer Naturkomparation vorführt.

dem das Moment der möglichen Separation notwendig gehört. Dieses Problem war ja bereits beim allgemeinen Begriff des Akzidens entstanden. Dort hatte es Buridan, wie wir gesehen haben,⁹⁰ so gelöst, daß er die aristotelische Definition des Akzidens in Klammer gesetzt und das Vorzeichen der *natürlichen* Geltung noch selbst zur Definition genommen hatte. Die Rücksichtnahme auf die Eucharistielehre war dabei offenkundig. Bei der Relationstheorie hingegen spielt bei Buridan – in Kontrast zu vielen anderen Autoren, Heinrich, Durandus, etc. – die Berücksichtigung der Trinitätsdogmatik keine Rolle. Sie wird nur an einer Stelle aus der Betrachtung ausgeschlossen.⁹¹ Die Gründe für diese unterschiedliche Behandlung bleiben dabei dunkel. Sollte es damit zusammenhängen, daß der Streit um den Status der Relationen in der Verurteilung von 1277 keine Rolle gespielt hat? Immerhin wird jedoch die Trinitätslehre in jenem Eid genannt, den die Lehrer der Artistenfakultät ablegen mußten, und den Buridan auch einmal erwähnt.⁹²

Buridan führt die eine Seite der Relationstheorie fort, die sich spätestens mit Ockham gespalten hatte. Dieser sah sich offenkundig außerstande, die logischen und theologischen Erfordernisse in einer einheitlichen Theorie zu formulieren. Buridan braucht sich aus institutionellen Gründen einer solchen Bedingung der Konsistenz nicht zu stellen. Es ist müßig zu erwägen, ob sich für ihn die Möglichkeit der Synthese eröffnet hätte. Für ihn selbst offensichtlich nicht: Denn unter der Voraussetzung seiner methodischen Trennung kann er Konvergenzmöglichkeiten offenlassen, obgleich er sie, wie wir gezeigt haben, nicht übergangen hat, wenn sie ihm gegeben schienen.

Der Begriff der Relation meint bei Buridan eine bestimmte Tätigkeit.⁹³ Es ist der Akt des In-Beziehung-Setzens. Dabei sollte der Aufmerksamkeit nicht entgehen, daß Buridan die Funktion des "quo" durchaus verwendet. Dieses hatte in den hochmittelalterlichen Metaphysiken den Charakter eines Prinzips, kraft dessen

⁹⁰ cf. cap.19, 7.Abschn.

⁹¹ Praed., q.10 (Schneider 74): Et ego protestor, quod in hac quaestione nihil intendo dicere vel dixisse de ista sancta Trinitate personarum in divinis, sed solum de relationibus in creaturis.

⁹² CUP nr.441 (Denifle-Châtelain I p.499); cf. cap.19, n.82 sqq.

⁹³ Praed., q.11 (Schneider 82 sq.): hoc nomen 'relatio' est nomen verbale significans actum, quo referens refert et quo relatum refertur . . . Constat autem, quod referens in proposito non est nisi anima humana; ipsa enim refert et comparat res ad invicem, id est intelligit eas comparative ad invicem. Et sic ille conceptus respectivus est vere actus ille, quo anima refert et comparat hanc rem ad illam, et quo haec res ad illam refertur et comparatur.

Dinge in Beziehung zueinander stehen. Für Buridan ist es der Akt im Sinne einer medialen Bedingung, durch den dieses auf jenes bezogen wird bzw. die Seele dieses in Vergleich zu jenem erkennt.

Dies könnte nachträglich die Begründungsstruktur wieder fraglich werden lassen. Die Identität des Referenzterminus von absoluten wie relativen Termini war zuletzt der Grund dafür, daß eine res nicht als solche diese Unterscheidung der Termini zu begründen imstande war. Wenn dafür also nur ein Terminus aufkommen konnte, dann heißt das für Buridan, daß Relationalität auf einer Leistung beruht. Diese Leistung nennt Buridan *comparatio*. Ist dies zwingend? Gewiß, wenn "Vergleichung", In-Beziehung-Setzen gedacht werden soll, dann kann dies nur als eine intellektuelle Leistung gedacht werden. Dies hätte auch die vornominalistische Metaphysik nicht bestritten. Daher etwa die These des Thomas von Aquin, die Erkenntnis eines Kausalverhältnisses sei nur dem Intellekt, nicht den Sinnen möglich. Wenn dem aber so ist, dann drängt sich eben die oben gestellte Frage in besonderem Maße auf: War die Orientierung am Komparationsbegriff der Relation bereits maßgebend für die Statusbestimmung? Wenn dies der Fall sein sollte, dann war der eingangs wiedergegebene interpretatorische Eindruck nur oberflächlich: Es schien doch zunächst, als stünde für Buridan wie für seine direkten und indirekten Gegner fest, was das Wort Relation bedeutet, während nur die Bestimmung ihres Status kontrovers war. Die Frage stellt sich insbesondere deshalb, weil der Begriff *comparatio* nicht unmittelbar als ein Explikationsbegriff für *relatio* gelten kann.

Buridan erörtert in der "Physik" ausführlicher die Bedingungsstücke des Beziehens oder Vergleichens. Er spricht dort fast ausschließlich von *comparare*; die Beispiele, die er verwendet, könnten allerdings auf einen engeren Sinn von Vergleichung hindeuten, nämlich des Übertreffens, also des "komparativischen" Verhältnisses im eigentlichen Sinne. Die dafür zu nennenden Bedingungen können keine wesentlich anderen sein für das In-Beziehung-Setzen überhaupt. Buridan stellt die folgenden Bedingungen vor: Erstens die Seele⁹⁴ selbst; sie ist der Ort und das Subjekt des Vergleichens. Zweitens das zu Vergleichende und den Aspekt der Vergleichung. Drittens bedarf es dazu des begrifflichen Reservoirs: Begriffe der zu vergleichenden Dinge und des Aspektes, hinsichtlich dessen sie verglichen werden. Die hierfür verwen-

⁹⁴ Phys.VII, 6 (106vb): anima *innata* *comparare* et *intelligere* res in respectu sui invicem.

deten Begriffe unterscheiden sich spezifisch: Während die – im weitesten Verstande – Dingbegriffe absolute – vel saltem non respectivi – Terme zu sein haben, müssen die Begriffe des Vergleichungsaspektes relationale (respectivi) sein. Im Sinne der oben genannten Zuspitzung nennt Buridan als Beispiel für solche: *albius, maius, velocius*.⁹⁵ Eben diese Bestimmungen (dispositiones), hinsichtlich dessen zwei Entitäten verglichen werden, müssen jedoch darüber hinaus auch mit absoluten Termen bezeichnet werden können. Wenn *x* weißer ist als *y*, dann muß doch von *x* wie von *y* gelten, daß es weiß ist.⁹⁶

Auch in der Metaphysik nimmt Buridan diese Problemstellung nochmals auf, wenn er die Frage untersucht, ob die Form früher und mehr seiend ist als die Materie und als das aus Materie und Form Zusammengesetzte. Auch hier wird gesagt, daß Vergleichung (*collatio seu comparatio*) im eigentlichen Sinne unter der Bedingung steht, daß das Vergleichene derselben Art angehöre. Daher ist die Frage im strengen Sinne zu verneinen. Ein bestimmtes Maß ist nur bei unterschiedlichen Intensitätsgraden derselben Form anzugeben. Die Form ist also nicht in einem bestimmten Verhältnis vollkommener als das Geformte. Daß aber überhaupt ein solches Verhältnis hergestellt werden kann, eröffnet für Buridan die Möglichkeit, der Konzeption des Mehr-seins einen Sinn abzugewinnen. Der eigentlich realisierbare Sinn dieser Rede zielt schlicht auf unterschiedliche Grade des Vollkommenseins.⁹⁷

Auch dies ist einer der Orte, wo man Art und Tragweite des Bruches mit der klassischen Tradition der Metaphysik zeigen kann. Wie wir bereits eingangs am Begriff der *res absoluta* zu entwickeln versucht haben, schließt dieser Intensitätsunterschiede in einem nicht-metaphorischen Sinne aus. Diese aber gehören zu einem Konstituens – wenn auch wohl nicht zu einem der primären Gegenstände der Reflexion – in dieser Tradition von Platon und Aristoteles, über Augustinus und Anselm bis zu Thomas und Eckhart, nochmals wiederkehrend bei Descartes. Daß Gradunterscheidungen im Seiendsein keinen Sinn ergeben, wird nun bei dieser Erörterung Buridans vorausgesetzt. Es wird daher nicht im

⁹⁵ ib.

⁹⁶ Die Beantwortung der quaestio, in deren Rahmen diese Überlegungen angestellt werden, braucht in unserem Fragezusammenhang nicht weiter zu interessieren. Es sei nur gesagt, daß Buridan die Frage, ob es zur Vergleichbarkeit erforderlich oder hinreichend sei, daß das zu Vergleichende zur selben untersten Art gehört, so beantwortet, daß er an verschiedenen Fällen zeigt, daß die *univocatio secundum speciem* weder immer erforderlich noch in jedem Fall hinreichend ist.

⁹⁷ Met.VII, 2 (42va; 43ra).

eigentlichen Sinne kritisiert, sondern als absurd fallengelassen. Dem Text ist dabei nicht die Spur eines Bewußtseins davon anzumerken, welcher Schritt hier getan wird. Daher wird auch die Rede davon, daß die Relation das schwächste Sein habe, von nominalistischen Prämissen aus gesehen sinnlos und dementsprechend fallengelassen. Der Status der Relationen muß also gänzlich unabhängig von Aristoteles formuliert werden.

9. Der Begriff der Relation

Längst und mehrfach ist die Behauptung vertreten worden, eine Kategorienlehre, welche sich nicht auf die Einsichten der modernen Relationenlogik stützen könne, habe zuletzt unüberwindliche Schwierigkeiten, relative von nicht-relativen Termen zu unterscheiden. In seinem eindringlichen Kommentar zur Kategorienschrift des Aristoteles hat dies auch Klaus Oehler wieder getan.⁹⁸ Dabei hat Oehler durchaus anerkannt, daß dieses Ungenügen nicht bloß auf einer von Aristoteles nicht vollzogenen Unterscheidung beruht "zwischen (1) der Relation als solcher, (2) dem Relativprädikat und (3) den Relata, die durch das Prädikat einander zugeordnet sind."⁹⁹ Da Bezüge nicht bloß von vorfindlicher Objektivität sind, sondern auch willkürlich gestiftet sein können, müsse durchaus bedacht werden, "daß eine präzise Abgrenzung des Begriffes des Relativen tatsächlich schwierig ist."¹⁰⁰ Die Abgrenzungsschwierigkeiten sind aber nicht nur solche, die aus einer Warte, wo man es besser weiß, an den aristotelischen Text herangetragen würden, die dann aber mit dem Text nicht mehr zu lösen sind. Es zeigt vielmehr der Text selbst, das 7. Kapitel der aristotelischen Kategorienschrift, daß Aristoteles nicht bloß Schwierigkeiten hinterläßt, sondern auch selbst artikuliert. Sie waren denn auch Standardthemen der Aristoteles-Exegese. Um die zwei bedeutendsten dieser Probleme zu benennen: Zum einen gibt Aristoteles zwei unterschiedliche Definitionen der Relation, eine betont sprachliche¹⁰¹ und eine an der Verfaßtheit der Dinge selbst¹⁰² orientierte. Zum anderen gibt Aristoteles eine Reihe von Kennzeichnungen, die dann aber in ihrer Universalität wieder eingeschränkt werden. Aristoteles schreibt den Relationen

⁹⁸ Aristoteles, Kategorien, p.240; 242; 250; 253.

⁹⁹ op.cit., p.239.

¹⁰⁰ op.cit., p.242.

¹⁰¹ Cat.7; 6a36–37.

¹⁰² Cat.7; 8a31–32; 8a40–b1.

Kontrarietät zu,¹⁰³ aber nicht allen (6b17); Relatives läßt Grade der Intensität, „ein Mehr und Weniger“, zu (6b19–20); wieder hat aber nicht alles Relative diese Eigenschaft (6b24). Immerhin wird die Bestimmung, daß *alle* Relativa mit Bezug auf ihre Korrelativa ausgesagt werden (6b28), nicht wieder zurückgenommen, sondern nur gegen scheinbare Ausnahmen verteidigt. Dieser Schein ergäbe sich, so Aristoteles, wenn das, worauf sich relative Ausdrücke beziehen, nicht nach seiner Eigentümlichkeit gefaßt wird. Das Relative ist von Natur gleichzeitig (7b15), dies ist aber wiederum kein generelles Merkmal, sondern kommt nur „den meisten“ Relativa zu (7b16; b22–23). Nicht alle Relativa heben sich nämlich gegenseitig auf. Wie aber die Diskussion um die angemessene Definition der Relativa im Schlußabschnitt des Kapitels zeigt, ist auch hier zuletzt das Problem das der allgemeinen Geltung. Die zweite Definition wird denn auch ausdrücklich als die engere vorgestellt, die nunmehr verhindert, daß auch Substanzen Relativa sein können (8a14–15; 8b21).

Die Hinterlassenschaft der aristotelischen Kategorienlehre, nämlich einige, aber nicht generell gültige Kennzeichnungen der Relativa gegeben zu haben, provoziert die Frage, ob nicht die mittelalterlichen Diskussionen, die schon terminologisch einen deutlich abstrakteren Begriff der Relation zur Verfügung haben, neue Lösungsmöglichkeiten erbringen. Zudem ist das Verhältnis zu Aristoteles im 14. Jahrhundert – und bei Buridan offenkundig – so „frei“, daß man auch ausdrückliche Korrekturen erwarten kann. Wir folgen jetzt jenen beiden Quaestionen (12–13) in Buridans Kategorien-Kommentar, in denen er die vier von Aristoteles gegebenen Kennzeichnungen kritisch erläutert, auf ihre Angemessenheit und ihren Geltungsumfang hin analysiert.

Hierbei zeigt sich auch, daß die Diskussion Ockhams um die Kennzeichen der Relation weit von Buridans entfernt ist. Es scheint extrem unwahrscheinlich, daß Buridan die einschlägigen Texte Ockhams zu diesem Thema – Kategorien-Kommentar, Quodlibeta, Summa logicae – gekannt hat. Ockham setzt sich weniger mit der Frage auseinander, ob die von Aristoteles gegebenen Kennzeichnungen der Relativa auf diese wirklich zutreffen, sondern vielmehr, ob diese Kennzeichnungen auch dann haltbar sind, wenn die Relationen keine Wirklichkeit außerhalb der Seele aufweisen.¹⁰⁴ Wenn die Bezugnahme auf die Prädikation nicht

¹⁰³ Cat.7; 6b15.

¹⁰⁴ Expos. in Praedicam., cap.13 (OPh II p.248–268); qdl.6, 21 (OTh IX p.656–662); ganz knapp nur Sum. log.I, 53 (OPh I p.175–177).

ohnehin schon offensichtlich ist, dann zeigt Ockham die verschiedenen Bedeutungen jener Kennzeichnungen, von denen eine dann den relationalen Nomina zugeschrieben wird. Der durchgängige Verweis des Aristoteles auf grammatikalische Sachverhalte erleichtert Ockham sein Anliegen: *ex istis patet manifeste, quod relativa, de quibus Philosophus hic principaliter loquitur, sunt nomina et non res extra.*¹⁰⁵ Buridan hingegen diskutiert die Kennzeichnungen der Relationen weitgehend unabhängig von ihrem ontologischen Status.

Nicht alle der von Aristoteles aufgeführten Eigenschaften bilden bei Buridan einen Gegenstand intensiver Auseinandersetzung. Drei der Relationseigenschaften werden in einer Quaestio abgehandelt, die im übrigen mit einem gewissen Vorbehalt abschließt.¹⁰⁶

a) *“in relatione est contrarietas”* (Cat.7; 6b15 sqq.)

Für Buridan scheint diese Kennzeichnung von keinem hohen Wert zu sein. Gewiß gibt es zur Kategorie der Relation gehörige Termini, die konträre Formen bezeichnen und sogar für diese stehen; dies ist der Fall, wenn wir mit Bezug auf die höchste Schwärze und das höchste Weißsein von “Unähnlichkeit” sprechen. Aber hierbei sind nicht eigentlich die Termini zueinander relativ. Buridans Argument ist dies, daß “ähnlich” und “unähnlich” für dasselbe stehen kann: *pro eodem enim supponunt.*¹⁰⁷ Aber ist diese Gegensätzlichkeit bei Beispielen wie gesund und krank, Wissenschaft und Unwissenheit nicht offensichtlich? Buridan sagt dazu, daß Gegensätze wie das erste Paar zwar offensichtlich konträre sind, jedoch nichts zur Sache tun, da sie nicht eigentlich in die Relationskategorie gehören. Die Entgegensetzung von Wissen und Unwissenheit wiederum ist keine konträre, sondern eine privative.

Ist also diese von Aristoteles gegebene Kennzeichnung zurückzuweisen? Buridan gesteht ihr Wahrheit zu, doch müsse dabei beachtet werden, daß Aristoteles den Begriff der Relation so weit versteht, daß auch Termini anderer Kategorien darunterfallen – sofern eben in diesen verhältnishaften Bestimmungen (*respectus*) enthalten sind. Die gegebenen Bestimmungen beruhen auf einer

¹⁰⁵ Expos. in Praedicam., cap.13 § 3 (OPh II p.251); zu beachten ist die Differenzierung § 5 (p.257, 107–114).

¹⁰⁶ Praed., q.12 (Schneider 91): *Talia autem de istis praedicamentis ego dixi et dicam plurima dubitative solum, quia sunt mihi nimis difficilia et non saepe mecum pertracta. Idcirco excusationem mihi recipio, quam dedit Aristoteles: “Difficile esse de huiusmodi rebus confidenter aliquid dicere, nisi saepius pertracta sint, dubitari autem de singulis non est inutile.”.*

¹⁰⁷ Praed., q.12 (Schneider 87).

Definition, die am Ende des Kapitels sich als zu weit erweist. Buridan korrigiert Aristoteles also mit Berufung auf dessen Selbstkorrektur.

b) *“relativa suscipiunt magis et minus”* (Cat.7; 6b19 sqq.)

Bevor die generelle Gültigkeit dieser Kennzeichnung geprüft werden kann, muß zunächst geklärt werden, was damit gemeint sein kann. Buridan nimmt als Subjekt des Prädikates “suscipere” von vornherein den Terminus. Er hat dies bereits anderwärts eingeführt, da Aristoteles diese Kennzeichnung bei mehreren Kategorien verwendet. “Mehr und weniger” ist im Verständnis Buridans eine Hinzufügung (cum additione) zum Prädikat. Wie ersichtlich kommt gerade dadurch ein Bezug in die Aussage. Ein solcher liegt nicht darinnen, wenn man sagt: “Sokrates ist weiß.” Wenn man aber sagt: “Sokrates ist mehr (in einem höheren Grade) weiß als früher”, oder: “Sokrates ist weißer als Platon”, dann wird der Bezug offensichtlich. Sprachlich genommen ist dies nur eine Weise, einen Komparativ – einen Vergleich somit – auszudrücken.

Buridan braucht hier keine ausdrücklichen Korrekturen an Aristoteles vorzunehmen. Diese Steigerungsfähigkeit gilt ja auch nach Aristoteles ausdrücklich nicht generell. Das relative Prädikat der Ähnlichkeit läßt eine solche Steigerung zu, der relationale Ausdruck “das Doppelte” hingegen evidentermaßen nicht. Man darf also die Intention des Aristoteles keinesfalls überschätzen:

Ideo dicendum est, quod Aristoteles non intendebat in omnibus huiusmodi assignationibus assignare proprietates relativorum, sed accidentia eis vel aliquibus eorum convenientia aut appropriate aut non appropriate; vel forte intendebat non, quod haec sit proprietas huius termini ‘relativum’, sed alicuius speciei tamquam omni de illa specie, licet non soli.¹⁰⁸

c) *“omnia relativa dicuntur ad convertentiam”* (Cat.7; 6b28 sqq.)

Diese ist die einzige Bestimmung, die nach Aristoteles ohne Einschränkung gilt. Wo sie zu seltsamen Konsequenzen führt, beruht dies nur auf einer unsachgemäßen Verwendung. Stimmt Buridan der Behauptung der Allgemeingültigkeit zu? Der *Tractatus* enthält zur Konvertenz ein äußerst knappes Kapitel (cap.3); vielleicht deswegen, weil hieraus nichts für die Statusfrage zu gewinnen ist, sondern nur für die Zurückweisung der Unterscheidung von realen und bloß logischen Relationen – Aegidius wollte nämlich die Konvertenz auf letztere beschränkt wissen¹⁰⁹ – dehnt

¹⁰⁸ Praed., q.12 (Schneider 88 sq.).

¹⁰⁹ de rel.III, 4 (f.192v): Sed de hac quaestione dico similiter et universaliter,

sie Buridan mit der Kritik an dieser Unterscheidung auf alle relationalen Sachverhalte aus.

Von den drei in der Quaestio 12 des *Kategorien-Kommentars* diskutierten Kriterien veranlaßt nunmehr die Konvertenz Buridan zur längsten Einlassung. Der Begriff der *convertentia* meint hier nicht die Austauschbarkeit synonyme Ausdrücke (wie etwa Definition und Definiertes), sondern das Wechselverhältnis relativer Bezugnahmen. Buridan macht hier eine gewichtige Einschränkung, die zugleich zeigt, in welcher Weise Relationalität überhaupt verstanden wird. Buridan behauptet, die Konvertenz – man sollte die mittelalterliche Bezeichnung beibehalten, um keine Verwechslung mit der Konversität zu provozieren – gelte nicht für allgemeine Urteile: Si enim omnis pater sit filii pater, non sequitur, quod omnis filius sit patris filius nec e converso.¹¹⁰ Buridan stimmt damit teilweise einem Einwand zu, den er zur üblichen Problematisierung der Fragestellung selbst gemacht hatte. Dort hatte es geheißen, daß zwar „Vater“ und „Sohn“ relative Begriffe seien, daß sie aber deswegen nicht notwendig korrelativ ausgesagt werden. Der Grund hierzu ist das Bezeichnende: Es sei ja nicht jeder Vater Vater eines Sohnes, sondern könne auch Vater einer Tochter sein; auch müsse nicht jeder Sohn der Sohn eines Vaters sein, er könne auch bloß Sohn seiner Mutter sein, wenn der Vater bereits gestorben ist. Dies ist nicht bloß kontraintuitiv, sondern relationslogisch gesehen auch falsch. Ich bin der Sohn des . . . , gleichgültig ob dieser Mensch lebt oder nicht. Es scheint, daß Buridan hierzu nicht sozusagen eine andere Relationstheorie verführt, sondern seine Suppositionslehre. Der Satz: „A ist der Sohn von B“ wird dann falsch, wenn der B nicht mehr lebt. Denn „B“ supponiert in diesem Fall für nichts mehr. Die Wahrheit eines Satzes liegt nach Buridan jedoch darin begründet, daß die Termini dieses Satzes für etwas supponieren.¹¹¹ Jener Satz über die Vater–Sohn–Beziehung gilt daher nach Buridan nicht allgemein, sondern bloß unbestimmt, „weil es unmöglich ist, daß der Vater der Vater eines Sohnes ist, wenn nicht der Sohn der Sohn eines Vaters ist.“ Das nämliche gilt in verwandten Fällen.

Buridan stimmt also im Kern der aristotelischen Kennzeichnung zu. Er fügt ihr sogar hinzu, daß unter bestimmten Bedingungen

sicut mihi videtur, quod Aristoteles dicat, omnia relativa dicuntur ad convertentiam; hoc dicit Aristoteles in *Praedicamentis*, ubi dicit, quod omnia relativa ad convertentiam dicuntur, et exemplificat de disciplina et de disciplinato, de sensitiva et sensato quae sunt relativa tertii modi.

¹¹⁰ Praed., q.12 (Schneider 89).

¹¹¹ Met.IV, 13 (22vb); Soph.II concl.9–10 (Scott 42).

die Konvertenz auch für allgemeine Urteile gilt. Wenn nämlich beim genannten Beispiel die Differenz der Geschlechter mit aufgenommen wird, dann läßt sich der Satz auch umkehren: Wenn jeder Vater oder jede Mutter der Vater oder die Mutter eines Sohnes oder einer Tochter ist, dann folgt auch, daß jeder Sohn oder jede Tochter der Sohn oder die Tochter eines Vater oder einer Mutter ist.

d) relativa sunt simul natura (Cat. 7; 7b15 sqq.)

Buridan erörtert wiederum zunächst die genaue Bedeutung des Ausdrucks "simul natura". Das "zugleich" schließt alles aus, was der Zeit oder der Natur nach früher oder später ist. So sind Vater und Sohn auch in dem Zeitraum nicht zugleich, in dem sie zugleich leben, weil der Vater die Ursache des Sohnes ist und ihm insofern vorhergeht. Allerdings kann diese Bedingung wiederum in den Satz selbst mit aufgenommen werden, so daß er mit dieser Hinzufügung – cum additione – wahr ist. Vater und Sohn sind in diesem Jahr zugleich – dies ist kein tiefer, aber ein akzeptabler Sinn.

Buridan weist nun aber darauf hin, daß der Ausdruck "simul natura" eigentlich für "simul tempore" steht. Schon die nicht-metaphorische Gleichzeitigkeit schließt eine kausale Beziehung des Gleichzeitigen aus.

Worauf bezieht sich nun diese Kennzeichnung? Offensichtlich nicht auf die verlautenden Worte. Denn ihre Verlautbarung geschieht in der Zeit, also im Nacheinander. Wenn irgendwelche Worte von Sprechern zur selben Zeit ausgesprochen werden, so hat dies offenkundig wiederum nichts mit Relationalität der Worte zu tun.

Buridan sieht in der Gleichzeitigkeit eine Bestimmung, die für die meisten Relativa nicht zutrifft. Alle Kausalrelationen sind ausgeschlossen, weil gilt: omnino causa est prior causato.¹¹² An dieser Stelle schlägt nun jenes Konzept der res absoluta durch, die dadurch definiert ist, daß sie kein anderes Ding schlechthin und unabdingbar erforderlich macht:

Immo non apparet mihi, quod sint aliquae duae res, saltem in creaturis, quae sunt simul natura tali modo, quia omnium duarum rerum sic ad invicem diversarum possibile est unam esse alia non existente, saltem per potentiam divinam.¹¹³

¹¹² Praed., q.13 (Schneider 94).

¹¹³ Praed., q.13 (Schneider 94).

Wenn hingegen das “simul natura” bloß im Sinne temporaler Gleichzeitigkeit verstanden werden soll, dann kann jene Kennzeichnung von vielen gelten, ist jedoch nicht mehr daran geknüpft, daß es sich dabei um Relativa handelt. Buridan greift einen Vorschlag auf, der das “simul natura” als wechselseitige Definition der Korrelativa interpretieren wollte. Dies scheint ihm aber weder notwendig noch vernünftig.¹¹⁴ Buridan verweist auf das Phänomen, daß man die relationalen Ausdrücke einer fremden Sprache auch mit ihren Korrelata nicht verstehen kann. Man könne die Kennzeichnung des Wortes “Vater” – *qui genuit filium* – nur verstehen, wenn man schon weiß, was ein Sohn ist. Wenn man aber auch dies zu erfragen hat, und man wird dann wieder auf den Vater verwiesen, kommt kein Verständnis zustande: *ego nihil plus intelligam quam ante*. Korrelativa werden also nur verständlich, wenn sie im Rekurs auf Nicht-Relativa bestimmt werden. Was folgt nun aus diesem Erfordernis?

Daraus folgt nun aber auch – wenn Buridan dafür auch keinen Beweisanspruch, sondern bloße Plausibilität (*persuasio*) in Anspruch nimmt –, daß man konverse Relationen, ja sogar symmetrische Relationen in gewisser Weise unabhängig voneinander verstehen kann. Buridan sagt: Ich kann den Satz: “B ist <identisch mit> A” formulieren, bevor ich seine Umkehrung formuliere.

Buridan sieht sich nun aber mit einer Aussage konfrontiert, die Aristoteles im Zusammenhang der Erörterung der Kennzeichnung “simul natura” getroffen hatte und die er wohl als Folgerung aus jener Bestimmung betrachtet: “Daraus erhellt, daß, wenn jemand irgendein Relativum bestimmt kennt, er auch dasjenige bestimmt kennen wird, worauf es bezogen ist.” (*Cat.7; 8a35–37*). Buridan möchte dies nicht so verstanden wissen, als ob Aristoteles gesagt hat: “Wer in bestimmter Weise (*diffinite*) eines der Korrelate kennt, kennt in bestimmter Weise auch das andere.” Buridan gibt hingegen den Satz folgendermaßen wieder: “Daß, wer in bestimmter Weise eines der Relativa kennt, weiß auch in bestimmter Weise, worauf hin es ausgesagt wird.” Man weiß also – außer in einem sehr allgemeinen Sinne – nicht, daß Sokrates Vater ist, wenn man

¹¹⁴ Andere haben das “natura” als natürliches Verstehen (*naturalis intelligentia*) interpretiert: Diejenigen Begriffe, auf die sich die korrelativen Namen beziehen, können nicht gebildet werden, ohne zugleich den korrelativ entsprechenden Begriff zu bilden. Der Editor J. Schneider weist auf Walter Burley; der angegebene Text gibt aber nicht genau dies wieder. Bei einer sehr ähnlichen Erörterung hat Gregor von Rimini wohl Petrus Aureoli im Blick: *Lect.I d.28–32 q.1 (III p.103 sq.)*. Auch der nachfolgende Nachweis für die These der konversen Definition in den *Quodlibeta* Ockhams scheint mir nicht zutreffend.

nicht zugleich weiß, wessen Vater er ist. Das gewonnene Wissen aber bezieht sich auf das Fundament des Korrelates: Sokrates ist Vater des Platon. Und wenn Aristoteles mit dem Ausdruck "worauf hin es ausgesagt wird" doch das Korrelat gemeint haben sollte, dann wollte er nicht ein gleichzeitiges Wissen dieses Korrelates behaupten, sondern vielmehr, daß aus dem Wissen um eines der Relate schnell und leicht (*prompte et facilliter*) auch das Wissen des Korrelates gewonnen werden kann. Der Grund liegt darin, daß lediglich die Relation umgekehrt werden muß. Da Aristoteles tatsächlich einmal das Futur verwendet (8a37), sagt Buridan, die anderen Formulierungen müßten dann auch in diesem Sinne verstanden werden: *hoc debet exponi secundum exigentiam litterae praecedentis, quam notabiliter posuerat, scilicet 'novit', id est 'nosciturus' est.*¹¹⁵

Am Ende der aspektreichen Quaestio 13 kommt Buridan nochmals auf die Ausgangsfrage zurück, wie es nämlich verstanden werden muß, daß Relativa ihrer Natur nach gleichzeitig sind. Die abschließende Antwort lautet jetzt: Sie lassen sich, insofern sie dem "est" folgen, jeweils umkehren. Dies trifft zwar nicht für alle Relativa zu, aber für viele. Wenn ein Doppeltes ist, ist ein Halbes. Buridan meint sogar, wenn die Relationsausdrücke dem "est" nachgestellt seien, würde die Umkehrbarkeit nur mit Ausnahme der zeitlichen Relationen allgemein gelten. Das Resultat lautet also:

*Et adhuc relativa ad talem sensum possunt dici simul natura, quia utrumque uniformiter se habet ad reliquum et ad fundamentum ipsius. Neutrum enim in intellectu praesupponit reliquum, sed utrumque in intellectu praesupponit suum fundamentum et fundamentum alterius; et utrumque diffinitur per alterum non proprie, sed per fundamentum alterius. Istos ergo modos se habendi uniformiter ad invicem intendere debemus per esse simul natura, sive sit propria locutio sive voluntaria et non propria.*¹¹⁶

Die buridanische Version des Relationennominalismus führt wieder (!)¹¹⁷ eine Unterscheidung ein, in deren Leugnung sich der Nominalismus durchweg vom Realismus unterschieden hatte.

Buridan interpretiert jedoch die Unterscheidung von Absolutheit und Relationalität auf der Ebene der Termini ebenfalls in der Art, daß die absoluten Begriffe die "Fundamente" der relationalen bilden. Während Ockham die Debatte um die Präferenz verworfen

¹¹⁵ Praed., q.13 (Schneider 98).

¹¹⁶ Praed., q.13 (Schneider 99).

¹¹⁷ Praed., q.13 (Schneider 96): *Et ideo ego dico, quod tu debes recurrere ad modum loquendi antiquorum, qui assignaverunt relationibus fundamenta.*

hatte, weil er schon die Unterscheidung selbst als unaristotelisch und wohl auch als in sich bereits implizit realistisch gehalten hatte,¹¹⁸ ist sie für Buridan auf der Ebene der Termini gänzlich entschärft. Dies gehört allerdings wohl nicht zu den Elementen der Rückkehr bei Buridan, die uns in der Einleitung beschäftigt haben. Dies deshalb nicht, weil die Unterscheidung von Relation und Fundament bei Buridan definitiv aufgehört hat, die Debatte um den ontologischen Status der Relationen zu orientieren. Erst *nachdem* dieser bestimmt ist, wird die Vorordnung der absoluten vor den relativen Begriffen mit der traditionellen Unterscheidung formuliert: Et huiusmodi conceptus absolutus praeuius vocatur fundamentum conceptus relativi.¹¹⁹ Man kann daher auch die relativen Benennungen in einem denominativen Sinne von den absoluten aussagen. Wie wenig Buridan diese Wiederaufnahme des Fundamentum-Begriffs in einem traditionalistischen Sinne versteht, zeigt sich daran, daß er sich klar von der überkommenen Redeweise absetzt, wonach relative Bestimmungen sich wechselseitig bestimmen. Bei den gleichstellenden Relationen (ähnlich – unähnlich) wäre dies offensichtlich unsinnig. Aber es gilt generell. Solche Sätze müssen daher in einem bestimmten Sinne verstanden werden:

utrumque cum hoc, quod debet diffiniri per suum fundamentum, debet etiam diffiniri per fundamentum alterius in obliquo, de quo fundamento praedicabile est illud alterum correlativum. Et si multi non dixerint, ita tamen mihi videtur, quod debeat ita dici.¹²⁰

Im frühen *Tractatus* hingegen ist es gerade Buridans Beweisziel, daß das Fundament der Relation nicht notwendig, wie sein Gegner Ägidius annimmt, eine nicht-relationale Entität zu sein hat.¹²¹ Der Begriff "Fundament" meint somit dasjenige, was überhaupt in Relation steht, ohne daß diese Bestimmung bereits impliziert, daß dieses ein Nicht-Relatives sein müßte. Dasselbe gilt für den Relationsterminus.¹²² Es gilt nur umgekehrt: Jede Relation setzt etwas voraus, das in Relation steht. Dies nennt Buridan ein "Fundament".

¹¹⁸ cf. cap. 12, n.15.

¹¹⁹ ib.

¹²⁰ ib.

¹²¹ de rel.II, 11 sqq. (f.199r).

¹²² de rel.I, 28 (f.189r): ratio propria et praescisa propter quam aliquid terminat aliam relationem non est, quia ipsum sit absolutum, sed quia illa relatio erit dependentia ad ipsum et quod ipsum ulterius non dependet ista dependentia. Modo dico quod relatio est dependentia primo, directe, formaliter ad relationem oppositam et non ad eius fundamentum que quidem relatio opposita iam non dependet illa dependentia sed opposita.

In allen späteren bislang edierten Schriften benützt Buridan wieder die Rede von den Fundamenten, im Kategorien-Kommentar sogar mit einer gewissen Programmatik:

Et ideo ego dico, quod tu debes recurrere ad modum loquendi antiquorum, qui assignaverunt relationibus fundamenta. Conceptus enim relativus indiget conceptu absoluto praevio.¹²³

Fundament heißt hier die kraft ihrer Absolutheit bestehende Voraussetzung der Relation. Im *Tractatus* ist dies die bloße Voraussetzung. Wiederum anders als die – ihre Herkunft wohl im weiteren oder engeren Umkreis von Duns Scotus vermuten lassende – These des Aegidius de Feno, daß Relationen nicht selbst Fundamente für Relationen sein können, will Buridan zeigen, daß es keiner besonderen Ansetzungen bedarf, das Gegenteil zu zeigen. Wir sprechen auch von der Verschiedenheit zweier Relationen, die somit als Fundamente von Relationen fungieren – ohne doch selbst irgendwie absolut zu sein.¹²⁴ Die jeweilige Wirklichkeit einer Relation ist durch ihr Fundament wie durch ihren Terminus bestimmt.¹²⁵

In der Frage des Relationsterminus läßt sich nun ebenfalls ein gravierender Wandel in Buridans Auffassung nachweisen. Im *Tractatus* hatte er die These vertreten: *relatio formaliter et directe et per se et primo terminatur ad relationem oppositam*.¹²⁶ Gegensätzliche Relationen etwa beziehen sich wechselseitig auf die ihnen jeweils entgegengesetzte Relation. Dies jedoch qua Relation und nicht bedingt durch irgendein Fundament.¹²⁷ Es wäre sonst auch unmöglich, daß die Korrelativa sich wechselseitig definierten. Aegidius de Feno hatte demgegenüber eine eher an die scotische Argumentation erinnernde These vertreten. Die Relation muß in einer anderen Relation ihren Terminus haben können; der Sklave ist auf den Herrn bezogen; dieser Bezug gilt aber gerade, insofern er Herr ist, d.h. kraft der Relation der „dominatio“. Alles andere, was vom Herrn sonst gesagt werden kann, ist dieser Relation ganz äußerlich.¹²⁸

¹²³ Praed., q.13 (Schneider 96); cf. Met.V, 9 (32rb).

¹²⁴ Dies gilt trotz der ausführlichen Begründungen: De rel.II, 10 sqq. (f.190r).

¹²⁵ de rel.II, 15 (f.190r): *relationes istae sunt diversae quae sunt diversorum fundamentorum ad diversos terminos*; Praed., q.17 (Schneider 135): *terminus relativus includit in sua relatione rationem correlativi vel fundamenti eius*.

¹²⁶ De rel.I, 19 (f.188v); cf. Gregor von Rimini, Lect.I d.5 q.2 add.38 (I p.493).

¹²⁷ de rel.I, 21 (f.188v).

¹²⁸ de rel.I, 20 (f.188v): *ergo assignatur ad dominum ratione dominacionis vel ratione alicuius alterius. Si primo modo, ergo relacio est directe et formaliter ad relationem oppositam. Si secundo modo, hoc est falsum; probacio: quia*

Daran läßt sich nun allerdings weniger die Änderung einer These festmachen als eine Wende in der Theorieform. Ist der *Tractatus* noch ganz eine Diskussion von begrifflichen Verhältnissen, so ist für alle späteren Schriften die Verwendung der Suppositionslogik uneingeschränkt wesentlich. Wo immer das Wort "supponere" vorkommt, heißt es "voraussetzen", nirgends hingegen "stehen für". In geistesgeschichtlicher Perspektive scheint dies ein besonders gut greifbarer Beleg dafür zu sein, daß während der 1330er Jahre in Paris allmählich die Dominanz von Oxford fühlbar wird.

10. Die Einheit der Relationskategorie

Im Kapitel über die buridanische Kategorienlehre war zu zeigen, daß die Pluralität der Kategorien auf verschiedenen Weisen der Prädikation beruht.¹²⁹ Sie war dort zunächst in Abgrenzung sowohl zu einer unmittelbaren Fundierung in verschiedenen Dingklassen wie auch zu einer bloßen Spracheigentümlichkeit eingeführt worden. Die genauere Untersuchung dieser These führt Buridan dort weiter, wo er die Einheit der Relationskategorie zu begründen versucht.

In der Frage, was ihr zugeordnet werden soll, könnte ein Dilemma auftreten: Muß zunächst das Feld bestimmt sein, welches dann durch einen Begriff gefaßt wird, oder gibt nicht vielmehr allererst der Begriff an, was diesem Feld zugerechnet werden darf. Buridan stellt dieses Dilemma nicht. Er geht wie die Scholastiker überhaupt davon aus, daß man weiß, welche Beispiele für Relationen sind. Allerdings hatte ja die erzielte Ausdifferenzierung der Relationalität überhaupt die Zuordnungsfrage doch wieder virulent werden lassen. Deutlich wird dies insbesondere daran, daß immer wieder die Frage aufkommt, welches denn die zutreffende Bezeichnung für diese Kategorie ist. Ockham verwendet die überkommenen Ausdrücke synonym.¹³⁰

Buridan macht nur einen Unterschied zwischen der kategorialen Relation im engeren Sinne und den in anderen Kategorien

circumscripcta omnibus aliis que sunt accidentaliter domino, puta esse bipedem vel sciencie susceptibilem, relicto vero hoc solo quod est dominus, semper servus ad eum dicitur. Sed si servus ad hominem assignatur, tunc ad quodcumque aliud a quo circumscribitur esse dominum non amplius servus dicitur ad ipsum; hec sunt verba Aristotelis in *Praedicamento* ad aliquid (11) in littera, que videntur mihi per se nota.

¹²⁹ cf. cap.22, n.12.

¹³⁰ SL I, 49 (OPh I p.153 lin.3): 'ad aliquid' sive relatio; p.155 lin.47. 50; Praedicam.12 (OPh II p.247): 'relativum' vel 'relatio' vel 'ad aliquid'; qdl.6, 27;

enthaltenen Beziehungsmomenten.¹³¹ Da nun aber die Relation als Beziehungsleistung, d.h. als der Akt des *referre* zu verstehen war, kann damit nicht zugleich ein Aussagemodus gemeint sein. Da dieser jedoch, wie gezeigt, die Einheit einer Kategorie definiert, bedarf es für diese einer eigenen Bezeichnung. Buridan nennt sie wieder mit dem traditionellen Titel: 'ad aliquid'.¹³²

Stets als ein eigener Anlaß für interpretatorische und sachliche Aufklärung galt die von Aristoteles in der Metaphysik getroffene Unterscheidung der beiden ersten Typen von Relativen, die sich wechselseitig aufeinander beziehen, von dem dritten Typus, bei dem das eine Relativum sich nur insofern auf das andere bezieht, als dieses in einem Bezug auf jenes steht. Inwiefern gehören beide Typen derselben Kategorie an, die durch wechselseitige Aussagbarkeit definiert ist? Es wiederholt sich also hier die Schwierigkeit, die schon im Zusammenhang der Relationskriterien der Kategorienschrift aufgetreten ist, welches nämlich ein definitiver Zuordnungsgrund zur Kategorie der Relation ist. Bei drei der vier Kennzeichnungen schränkt Aristoteles die Gültigkeit wiederum ein. Die verwendeten Beispiele erbringen keinen endgültigen Aufschluß, weil sie ihrerseits solche Zuordnungsprobleme stellen: Gehören die Fälle von Kausalität nicht in die Kategorien des Tätigen und Leidenden? Die gewichtigste Frage ist aber, wie sich das Konvertenzkriterium zum dritten Relationsmodus verhält. Aristoteles hatte ja die Konvertenz mit genauen Angaben des jeweiligen Bezuges als das einzige Kriterium vorgestellt, dessen Universalität nicht nachträglich wiederum einzuschränken war. Die Relationen des dritten Modus scheinen auch dieses Merkmal wieder fraglich zu machen. Maß und Gemessenes stehen für einen Relationstypus, bei dem der Bezug gerade nicht im selben Sinne umkehrbar ist. Wissen bezieht sich zwar wesentlich auf das zu Wissende, nicht aber umgekehrt. Das Wißbare bezieht sich vielmehr

OTH IX p.688: 'relativum' vel 'ad aliquid'; Praedicam.12 (OPh II p.247): 'relativum' vel 'relatio' vel 'ad aliquid'. In der *Ordinatio* wird in den *Quaestionentiteln* häufiger *respectus* verwendet, im Text fast ausschließlich *relatio*; es scheint, als sei *respectus* den trinitarischen Beziehungen vorbehalten: ord. I d.30 q.4 (OTH IV p.373); cf. cap.3, p.64; hingegen Gregor von Rimini, *Lect.I* d.28–32 q.1 (I p.92 sq.).

¹³¹ Praed., q.17 (Schneider 140): in multorum terminorum rationibus includuntur aliqui respectus, qui tamen non sunt proprie de praedicamento 'ad aliquid'; q.18 (p.152); q.19 (p.155). Im *Tractatus* hatte er noch unterschieden, de rel.IV, 8 (f.193r): Et dico quod relativa uno modo possunt sumi pro fundamentis relationum, alio modo pro ipsis relationibus. – Dietrich von Freiberg hat etwa von "relativae habitudines" gesprochen: de orig.1, 18 (III p.142); 2, 10 (p.147); 2, 34 (p.152).

¹³² Praed., q.11 (Schneider 82).

nur insofern auf das Wissen, als dieses sich – und zwar wesentlich – auf das Wißbare bezieht.¹³³ Buridan fügt dem aber auch noch Argumente hinzu, denen zufolge auch umgekehrt der dritte Relationsmodus von den beiden ersten gar nicht unterschieden sein soll.

In seiner Antwort führt Buridan zunächst eine Unterscheidung ein. Er macht auf eine doppelte Form von Abhängigkeit aufmerksam: Die reale, in der etwa die Wirkung zu ihrer Ursache steht, von der logischen Abhängigkeit, welche die Abhängigkeit in der Aussage meint. Die Relation realer Abhängigkeit wie etwa die kausale Relation ist nicht umkehrbar. Zwar ist die Wirkung von der Ursache abhängig, nicht aber umgekehrt. Diese Nicht-Umkehrbarkeit gilt naturgemäß für alle Fälle, in denen zwei Instanzen in einem kausalen Verhältnis zueinander stehen, etwa alle Erkenntnisrelationen des Verstandes und der Wahrnehmung.¹³⁴ Diese Abhängigkeit realer Instanzen wird eben wegen der Nichtumkehrbarkeit aus der Relationskategorie, die qua Kategorie per definitionem Aussageweisen klassifiziert, ausgeschlossen:

ideo ille duo primi modi pertinent ad praedicamentum de ad aliquid, non autem tertius modus, cum non debeat intelligi de *terminis* relativis.¹³⁵

Ein weiteres Merkmal nennt eine zusätzlich einschränkende Bedingung, denn die Wechselseitigkeit betrifft nur die konkreten Termini (Vater – Sohn; Herr – Sklave). Ohne diese Spezifikation gehörten überhaupt alle Begriffe zur Relationskategorie, weil von jedem abstrakten Begriff gilt, was Buridan so exemplifiziert: ‘albedo est albi albedo’, und umgekehrt: ‘albus albedine albus’. Diese denominative Zuordnung wird also durch die kriterielle Bestimmung der Relationskategorie ausgeschlossen, wiewohl sie bei Aristoteles zum dritten Modus des Relativen gerechnet wird. Ist dies eine bloß willkürliche, den Text vergewaltigende Zurechtlegung? Buridan sucht diesem unausgesprochenen Einwand zu begegnen, indem er auf einen Parallellfall in der Qualitätskategorie verweist. Dort werde als erstes Beispiel die spezifische Differenz genannt, welche jedoch ebenfalls in allen Kategorien vorkommt.

¹³³ cf. Buridan, Met.V, 5 (29rb).

¹³⁴ Met.V, 5 (29va): per sensum intelligit non potentiam sensitivam, sed ipsam sensationem quae etiam est causata a sensibili et ita per intellectum intendit intellectionem quae est causata ab intelligibili.

¹³⁵ Met.V, 5 (29va); kurz darauf: ille tertius modus non est appropriatus praedicamento de ad aliquid, sed communis omnibus praedicamentis.

11. Zusammenfassung

Buridans Relationstheorie versteht die Relation als einen bestimmten Typus von Namen. Diese unterscheiden sich von den absoluten Namen nicht durch ihre Referenz, sondern durch ihre Bezeichnungsweise. Relationen gehören somit nicht zu dem, "was es gibt".

Die Entscheidung über den Status der Relationen fällt grundsätzlich betrachtet aber bereits dort, wo die Verständigung über das erreicht wird, was Wirklichsein heißt. Diese Frage wird nicht mittels oder gelegentlich der Relationstheorie entschieden, sondern orientiert sich an der Idee einer singulären und unabhängigen Existenz. So wenig der Begriff der *res* bereits eine bestimmte Ontologie konstituiert, so sehr präjudiziert doch der Begriff der *res absoluta*, einer bereits ausdrücklich durch Unbezüglichkeit definierten Realität, den Ausschluß der Relationen. Die Wirklichkeit besteht aus *res absolutae* und die Relation kann dies evidentmaßen nicht sein. Es bleibt merkwürdig, daß die Scholastik solche Verschiebungen sich nicht zum Bewußtsein gebracht hat.¹³⁶

Der bei Albert und Thomas angebahte, bei Duns Scotus dann explizit eingeführte Begriff der transzendentalen Relation spielt im Nominalismus keine von der kategorialen Relation unterschiedene Rolle. Buridan setzt sich damit nirgends auseinander. Er nimmt zwar ebenfalls das Enthaltensein von Beziehung in einem Begriff noch nicht als hinreichendes Kriterium, diesen der Relationskategorie zuzuordnen, so daß diese nicht als die schlechthin oberste und allgemeinste Gattung aller relationalen Begriffe verstanden werden kann. Eine der Unterscheidung von kategorialen und transzendentalen Relationen analoge Depoten-zierung der Relationskategorie wird bei ihm jedoch nicht ausdrücklich gemacht.

Man kann ohnehin sagen, daß die Relevanz der Kategorienlehre zurücktritt zugunsten der Unterscheidung von absoluten und konnotativen Namen. Damit kehrt eine aus der platonischen Akademie bekannte Disjunktion auf der sprachlichen Ebene wieder.¹³⁷

¹³⁶ Auf einen anderen Fall, die Lehre von der *distinctio formalis*, habe ich an anderer Stelle hingewiesen: Realität und Differenz, p.109 sqq.

¹³⁷ Platon, *Soph.* 255b; *Phil.* 63b; cf. K.v. Fritz, *Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre*, p.464 sqq.; H. Dörrie, *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*, Stuttgart-Bad Canstatt 1987, I p.86/88; zu *ἀπόλυτον* bei Plotin, *Enn.* VI 8, 20, 6, die Anmerkungen von R. Beutler und W. Theiler, Hamburg 1967, Bd.IV b, p.393.

Als einer der wenigen, die sich bislang zu Buridans Relationstheorie geäußert haben, ist A. Ghisalberti zu nennen. Am Ende des Kapitels über Relation, wo er ein Resumé versucht, macht er deutlich, daß er kein einheitliches Konzept zu erkennen vermag, sondern ein Gemenge aus mehreren Kompromissen:

“Il maestro parigino è così riuscito ancora volta non fare una scelta precisa fra le diverse soluzioni di un problema: ai realisti concede che ci sono casi di relazione reali, ai soggettivisti concede che, propriamente parlando, la relazione è un concetto e agli ockhamisti concede che, sempre propriamente parlando, quel termine che è la relazione si costituisce in base ad un atto della mente che rivela determinati elementi reali, i quali fungono da fundamento oggettivo della relazione stessa.”¹³⁸

Wird man hier nun doch mit dem Phänomen theoretischer Kompromisse konfrontiert, die in der Einleitung als Arbeitshypothese zurückgewiesen wurde? Immerhin war in diesem Kontext bereits hinzugefügt worden, daß es keine plausiblen Gründe gibt, solche methodisch auszuschließen. Muß hier ein Kompromiß, die praktische Weise, eine Theorie zu diskreditieren, eingeräumt werden, oder zumindest doch ein Eklektizismus, eine in sich defiziente Form von Theorie? Es könnte von der bislang erarbeiteten Analyse deutlich geworden sein, daß beides ein Mißverständnis Buridans wäre.

Der Knoten, in den Ghisalberti heterogene Theorien verknäult sieht, läßt sich unserer Ansicht nach durchaus auflösen. Um dabei dessen Termini zu verwenden: Die Unterscheidung von “subjektivistischer” und “ockhamistischer” Theorie beruht auf einer Trennung, die Ockham zu beseitigen suchte, und die Buridan nicht wieder einführen wollte. Der Status des In-der-Seele-Seins ist ja gegen die sprachlogische Funktion der Supposition ganz gleichgültig. Daß Begriffe (*conceptus*) ihre Realität in einem Erkenntnisakt haben, sagt Ockham. Buridan nimmt dies nicht zurück. Aber gerade weil dem so ist, ist die Subjektivierung der Relation, welche zu vermeiden Buridan im *Tractatus* wohl kaum die Mittel gehabt hätte, ausgeschlossen. Durch seine Ockham-Rezeption gewann Buridan das Instrumentarium, die Weise des Erkennens und Bedeutens von einer Option zugunsten des Realismus oder des Subjektivismus frei zu halten.

¹³⁸ Ghisalberti, Giovanni Buridano, p.90; cf. p.81: “Si incomincia così ad intravedere la direzione seguita dal nostro autore per risolvere l'intero problema della relazione, anche se si può constare un'osillazione fra un certo terminismo e un forma di oggettivismo realistico.”

Die Fassung der Relation als In-Beziehung-Setzen im Sinne der *comparatio* nimmt sich nur auf den ersten Blick wie eine Rückkehr zu einer mindestens bis zu Duns Scotus bekämpften Theorie der Relation aus. Buridan kann sie mit Aussicht auf Plausibilität "wieder" einführen, weil er sie ihrer ontologischen Interpretation völlig entkleidet hat. Die Komparationsleistung des Verstandes statuiert nicht eine logische Relation, sondern definiert einen Typus von Namen, die etwas in Beziehung auf etwas anderes benennen, nicht aber auf etwas anderes referieren als die absoluten Namen. Dieser Begriff von Relation läßt sich bei Buridan von seinem aus den frühen 1330er Jahren stammenden *Tractatus de relationibus* bis in die späten Aristoteles-Kommentare der 1350er Jahre belegen. Allerdings setzt Buridan ein mit einer Kritik einer eigenen Realität von Relationen, ohne die positive Variante der Theorie zu Beginn schon mit der Suppositionslogik zu formulieren.

24. KAPITEL

EINIGE RELATIONEN IM EINZELNEN

1. Einheit

a) Die numerische Einheit

In allen Erörterungen des nominalistischen Konzeptes von Wirklichkeit tritt die fundamentale Bedeutung des Einheitsbegriffes deutlich zutage. In den Relationstheorien fungiert der Einheitsbegriff nicht bloß als ein Exempel für ein korrelatives Verhältnis, sondern benennt ein fundamentales Problem des Nominalismus. Wie jede Position der theoretischen Philosophie enthält er explizit oder implizit ein Einheitskonzept. Es stellen sich hier zwei Fragen: Welches ist die grundlegendste Form von Einheit? In welchem Verhältnis stehen die verschiedenen Typen von Einheit zueinander.

Der Nominalismus ist in seiner theoretischen Variante wohl sogar zu identifizieren mit der These: Alles Wirkliche ist ein Eines im Sinne der numerischen Einheit. Es werden also die beiden folgenden aristotelischen Gedanken aufeinander bezogen: Was auch immer wirklich ist, es ist ein Eines;¹ die primäre, alle anderen Typen von Einheit enthaltende ist die numerische.² Zur Klärung der Fragen zieht Buridan eine auch sonst viel zitierte³ Unterscheidung des Boethius heran, in der Einheit als eine Art des Zusammengehörens, als eine Art von Ganzheit verstanden wird. Unterschieden wird dabei ein *totum integrum*, dessen Teile real sein können – nämlich dann, wenn sie voneinander getrennt werden –, aber nicht real sein müssen, wie etwa die Teile des Himmels, die voneinander unterscheidbar, aber nicht trennbar sind; und ein *totum universale*, das nicht real sein kann und für Buridan nur in einem uneigentlichen Sinne ein Ganzes ist.⁴ Es

¹ Metaph. IV, 2; 1003b22–24.

² Metaph.V, 6; 1016b35–1017a2.

³ e.g. Thomas von Aqu., sum. theol. I, 85, 3.

⁴ Phys. I, 9 (13ra): videtur mihi dicendum quod non est propria locutio 'totum componitur vel est compositum ex partibus', licet sit maxime consueta. Nam secundum grammaticam 'componi' significat 'cum alio poni'; ideo pars est quae alteri parti componitur et unitur vel quae alteri parti est composita et unita. Et cum dico 'totum esse compositum ex partibus' non debet per hoc intelligi

besteht wörtlich verstanden nicht "aus Teilen". Es sind termini, die sich nicht ihrer Komplexität nach unterscheiden. Sie sind alle einfach (simplex). Das heißt: Die Begriffe werden nicht dadurch komplexer, daß sie mehr Bestimmungen enthalten. Es sind vielmehr stets in gleicher Weise einfache Begriffe, aber Begriffe von unterschiedlichen Graden der Bestimmtheit. Spezifische Begriffe bezeichnen somit auf je verschiedene Weise Gegenstände, die ein generischer Begriff alleine bezeichnet. Gerade dies aber macht den Rekurs auf die Ähnlichkeit der zuzuordnenden Gegenstände unverzichtbar. Buridan sagt also hier etwas, was durchaus traditionell ist.⁵

Weder die integrale noch die universale Einheit im Sinne der Allgemeinheit sind imstande zu fassen, worin sich die verschiedenen Begriffe von Einheit unterscheiden. Es sind dies ja nicht verschiedene Gegenstände, die sich dann mit einem unterschiedlichen Grad an Bestimmtheit fassen ließen. Buridan greift daher auf einen weiteren Typus von Einteilung des Boethius zurück, in dem eine vox (bzw. ein terminus) in ihre diversen Bedeutungen (significationes sive acceptiones) unterteilt wird. Dies kann nicht eigentlich eine Einteilung heißen, die verschiedenen Bedeutungen werden vielmehr nur aufgezählt. Und auch diese nicht vollständig, sondern nur soweit, als etwas von etwas in quidditativer Weise ausgesagt wird.⁶ Die Einteilung der Bedeutungen von "eines" beziehen sich also zunächst auf verschiedene Termini, die Buridan spezifisch, generisch und analog nennt. Allerdings wird dabei zunächst nicht deutlich, worin sich diese Sorten von Termini unterscheiden. Dies geschieht erst, wo Buridan die Suffizienz dieser Einteilung vorführt: Daß von etwas etwas quidditativ ausgesagt

nisi ille sensus, quod utraque pars est alteri composita; Isag., q.4 (Tatarzynski 140 sq.): iste terminus 'animal' dividitur in istos terminos 'rationale' et 'irrationale' non sicut totum integrale in partes ex quibus integratur, sed sicut terminus communis in terminis sibi subiectos. Et haec divisio non est aliud quam intelligere, quod iste terminus 'animal' significat confuse et indifferenter ea, quae isti termini 'rationale' et 'irrationale' significant distincte et differenter.

⁵ Phys.I, 7 (8vb): res intelliguntur non per hoc quod sunt apud intellectum, sed per suam similitudinem existentem apud intellectum; res autem extra ex natura et ex essentia sua habent inter se convenientiam et similitudinem [...] modo si sit ita, quod sint multa invicem similia, omne illud quod est simile uni eorum quantum ad hoc in quo sunt similia est simile unicuique aliorum. Ideo si omnes asini ex natura rei habent adinvicem convenientiam et similitudinem, oportet quod quando species intelligibilis in intellectu repraesentabit per modum similitudinis aliquem asinum, ipsa simul indifferenter repraesentabit quemlibet asinum nisi aliud obstat de quo postea dicitur; Eth.III, 2 (39vb); de an.I, 6 (Lokert 3va; Patar 518); cf. cap.2, n.118.

⁶ Met.V, 4 (29ra).

werden kann, läßt zwei Möglichkeiten zu. Entweder daß von demselben dasselbe ausgesagt wird, oder daß davon ein anderer Terminus ausgesagt wird. Wenn im ersten Sinne etwas von etwas in quidditativer Weise ausgesagt wird, dann wird numerisch Eines ausgesagt. Im anderen Fall gibt es wiederum zwei Möglichkeiten. Der andere, quidditativ ausgesagte Terminus kann entweder von einem oder von verschiedenen Begriffen ausgesagt werden. Im ersten Fall ist dies entweder eine Definition, dann liegt eine spezifische Einheit vor; oder der ausgesagte Terminus ist nicht mehr definierbar, dann handelt es sich um einen Gattungsbegriff. Dieser kann in einem Sinne oder mehrsinnig ausgesagt werden. Besteht zwischen diesen Begriffen eine Attribution, dann heißen diese eines der Analogie nach.⁷

Am Ende unterstreicht Buridan nochmals, daß dies nur für die quidditative Prädikation gelten kann. Anderfalls würde die Bestimmung des Aristoteles hinfällig, daß die numerische Einheit die spezifische und generische einschließt. Denn wenn gesagt wird: 'homo est albus', dann ist dies ebenfalls eine numerische Einheit, aber nur eine akzidentelle Aussage.⁸ Zum anderen bezieht sich das numerisch Eine nicht auf Dinge, von denen jedes mit einem anderen der Zahl nach einen eine Zweiheit (binarium) ergeben, sondern auf Termini. Ihre numerische Einheit besagt, daß sie für dasselbe supponieren. Ihre Referenz ist eine und diesselbe.⁹ Im Hinblick auf den Unterschied zu Ockham ist hervorzuheben, daß dieser¹⁰ zwar ebenfalls den bedingungslosen Primat des numerisch Einen hervorhebt, welches seinerseits die Bedingung für alle anderen Formen von Einheit darstellt. Ockham übergeht jedoch völlig die analoge Einheit und verzichtet auch auf eine Suffizienzanalyse.

b) Die Einheit des Satzes

Eine besonders markante Fragestellung hat Buridan in dem vermutlich frühen Werk¹¹ *Quaestiones longae super librum perihermeneias* entwickelt: *utrum aliqua enuntiatio est una*.¹² Das Aussagbare, so

⁷ Met.V, 4 (29ra): Et sic etiam dicuntur aliqua unum secundum analogiam, quia praedicatur de eis unus *terminus analogicus* (!).

⁸ Met.V, 4 (29ra): sic igitur apparet per quem modum ista definitio sit bona et sufficiens.

⁹ cf. Met.VII, 19 (53va–vb).

¹⁰ cf. SL I, 39 (OPh I pp.109–111).

¹¹ Jedenfalls gemäß der Einschätzung der Editorin: Introd., p.XIII sq.

¹² periherm.II, 4 (Van der Lecq 65–68); zum semantischen Aspekt: D. Perler, Satztheorien, pp.421–435.

bemerkt Buridan anderwärts, ist ein Fall von Relationalität.¹³ Die Einheit der Aussage war natürlich kein neues Problem. Schon Aristoteles – von der Dialektik Heraklits, die selbstverständlich außerhalb des Gesichtskreises von Buridan war, abgesehen – hatte dieses Problem gegen das Sprachdenken der Sophistik aufgebracht. Man muß für diesen Zusammenhang *Metaphysik* und *Peri hermeneias* zusammenhalten.¹⁴ Auch bei Plotin begegnet diese Frage, und zwar in einem auch in der Scholastik, etwa bei Thomas, wiederkehrenden Zusammenhang: Ist die innere Mannigfaltigkeit der Aussage dem Einen in irgendeinem Sinne angemessen?¹⁵

Thomas beantwortet die Frage, ob die Mannigfaltigkeit einer *propositio* über Gott nicht zur Einfachheit eben dieses Gegenstandes in Widerspruch stehe, mit einer kurzen Analyse der Satzstruktur.¹⁶ Dabei ergibt sich knapp zusammengefaßt folgendes: Eine wahre affirmative Aussage bezeichnet dasselbe der Sache nach, wenn auch dieses Selbe der Auffassung nach verschieden genommen wird. Diese Grundstruktur gilt sowohl für akzidentelle wie für Wesensaussagen. "Mensch" und "weiß" sind dem "subiectum" nach dasselbe, es ist in der Wirklichkeit dasselbe, das ein Mensch und weiß ist, aber dieses Selbe wird doch begrifflich auf verschiedene Weise gefaßt, denn der Begriff "Mensch" ist ein anderer als der Begriff "weiß". Die reale Identität des Gegenstandes ist somit auch bereits in der Aussage über Dinge unserer Erfahrung enthalten, so daß die Theologie keinen Sonderfall reklamieren muß. Diese Struktur läßt sich auch als eine Selbstprädikation (in quibus idem dicitur de seipso) verstehen. Hier nun wird dasselbe in verschiedener Weise gefaßt, nämlich als Subjekt, d.h. materialiter, und als Prädikat, d.h. formaliter. Thomas denkt die Einheit des Satzes also mit der boethianischen Tradition, die sich weit verfolgen ließe,¹⁷ als eine hylemorphe Einheit.

¹³ Isag., q.15 (Tatarzynski 191): iste terminus 'praedicabile' est ad aliquod genus inferior, ut ad istud genus 'ad aliquid'.

¹⁴ cf. Th. Buchheim, *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg 1986, p.32 sqq.

¹⁵ cf. W. Beierwaltes, *Realisierung des Bildes*, in: *Denken des Einen*, pp.102–107; id., *Rez.: C.J. de Vogel, Rethinking Plato and Platonismus*, Brill 1986, in: *Gnomon* 61 (1989), p.27; id., *Einführung in: Plotin, Geist – Ideen – Freiheit*, Hamburg 1990, p.XXVIII sqq.

¹⁶ *sum. theol.*I, 11, 12; ebenfalls in der neuplatonischen Tradition: Ulrich von Straßburg, *De summo bono* II, 1, 6 (CPTMA I, 2.1 p.20 sq.).

¹⁷ Kant, *Logik* § 18 (AA IX p.101): "Zu jedem Urteil gehören, als wesentliche Bestandstücke desselben, *Materie* und *Form*. – In den gegebenen, zur Einheit des Bewußtseins im Urteil verbundenen, Erkenntnissen besteht die *Materie*, – in der Bestimmung der Art und Weise, wie die verschiedenen Vorstellungen,

Da Form und Materie sich nicht bloß entsprechen, sondern durch diese Entsprechung wesentlich definiert sind, vermögen sie eine Einheit zu bilden, die auf keinen externen Faktor mehr angewiesen ist.¹⁸

Buridan setzt folgendermaßen an: Von einem Gebilde wie einer Aussage kann man nicht ohne weiteres sagen, es sei eines. Die einführenden Gegenargumente hatte diese Redeweise auch für vergleichbare Einheiten gebraucht: *‘exercitus est unum’*, *‘domus est unum’*. Dies sei jedoch keine angemessene Redeweise,¹⁹ weil Subjekt ja kein einzelnes Seiendes ist, sondern eben viele. Ein Heer – und die Welt insgesamt,²⁰ wofür das Heer stets zum Vergleich herangezogen wurde – besteht aus vielen für sich und in sich selbständigen Wirklichkeiten (*non est aliquid nec ens nec aliud, sed aliqua entia*), aus denen nach Aristoteles deswegen keine wirkliche Einheit erwachsen kann, weil diese eine unmittelbare Komplementarität erforderte. Buridan hält also an dem Satz *“ens et unum convertuntur”* fest. Daher weisen komplexe Gebilde keine strikte Einheit auf, weil sie nicht ein bestimmtes Seiendes sind, sondern mehrere Einheiten. Gewiß ist auch die umgekehrte Ansetzung unsinnig. Eine Aussage ist nicht viele Aussagen (*enuntiatio plures*). Hier würde das Adjektiv den Subjekterminus veruneigentlichen. Dies wäre dann eben keine einheitliche Aussage – es wären mehrere. Das heißt nichts anderes, als daß die Einheit des Satzes nicht mit positiv-ontischen Kategorien beschreibbar ist. Solche gehen zwar darin ein als *vocum congregatio*, aber eine solche liegt sowohl einer wie mehreren Aussagen zugrunde. So

als solche, zu Einem Bewußtsein gehören, die Form des Urteils.”; Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre § 2, (GA I, 2 p.121).

¹⁸ in *periherm.I*, 8 (ed.Leon.I^r, 1 p.42, 176–179): *praedicatum comparatur ad subiectum ut forma ad materiam, et similiter differentia ad genus, ex forma autem et materia fit unum simpliciter*.

¹⁹ p.66: *apparet mihi quod non est bene dictum*; *Phys.II*, 1 (29va): *ens exercitus non est ens et unus populus non est aliquid unum et domus est ens domus et una domus et tamen nec est ens nec unum nec aliqua res*; cf. *supp.II* (Reina 199 sq.): *Ultima regula videtur mihi vera, quia maxime inter alios terminos infinitos videtur quod iste terminus ‘non ens’ non posset supponere, quod est falsum, quia, quamvis pro nullo supponat, tamen pro pluribus copulative vel collective supponit, quia vere dicimus quod est non ens et Sortes et Plato sunt non ens, quia sunt et tamen non sunt ens*.

²⁰ *Eth.V*, 5 (95rb): *totus mundus est unum ens per omnium entium continentiam et aggregationem ordinatam et connexam*; *de caelo I*, 12 (Moody 56): *aliquando enim accipimus ‘mundum’ pro aggregato ex omnibus entibus; die Welt ist geordnet*; *Eth.VI*, 22 (139rb): *sicut in maiori mundo omnia sunt ordinata...* Die Einheit der Welt ist aber unbeschadet ihrer Ordnung eine aggregative; sie ist also im Gegensatz zum thomasischen Ordo-Begriff nicht in einer Form begründet: *Eth.I*, 10 (10rb).

wie man korrekter Weise sagen muß: "aliqua sunt unus exercitus", so auch "aliquis exercitus est una exercitus". Worin besteht aber nun die Einheit der Aussage? Sie liegt nach Buridan am Charakter der Aussage selbst: etwas wird von etwas ausgesagt:²¹

Dico quod vocum congregatio primo modo dicitur una enuntiatio et simpliciter una in qua unus terminus incomplexus de uno termino incomplexo enuntiatur sine aequivocatione, sive relative sive affirmative sive negative et sive hoc sit per verbum secundo adiacens sive per tertium adiacens.²²

Mehrfach kommt Buridan darauf zu sprechen, daß man die Wirklichkeit nicht vollständig an die Bedingung der Einheit knüpfen könne. Das Volk ist wirklich, aber es hat keine innere Einheit. Insofern ihm diese Einheit fehlt, kann man ersichtlicher Weise von ihm nicht als von einem Seienden sprechen.²³

Dies stellt die elementarste und zugleich strengste Form von Einheit dar: Von *einem* Terminus wird *ein* Terminus in *eindeutiger* Weise ausgesagt. Die Einheit wird also nicht mehr ontologisch, sondern semantisch gefaßt. Der Begriff der Einheit löst sich damit aus seiner traditionell ontologischen, d.h. hylemorphen Gefaßtheit. Daneben kennt Buridan auch noch geringere Formen von Einheit, nämlich logisch verbundene Aussagen.

c) Der Begriff des Ganzen

Der Begriff der Ganzheit steht offenkundig in Korrelation zu dem des Teiles. Der eine Gehalt wird mit dem anderen Gehalt nicht erst in Verbindung *gebracht*; man kann vielmehr gar nicht sagen,

²¹ cf. Ockham, Expos. in periherm.II, 1 § 1 (OPh II p.427): Omnis enuntiatio significat aliquid de aliquo – ansonsten thematisiert Ockham das Problem der Einheit der Aussage nicht; immerhin Expos. in periherm.I c.2 § 4 (OPh II p.389): propositio est quoddam compositum non tamquam per se unum sed tamquam aggregatum ex subiecto et praedicato et copula quae quasi unit subiectum cum praedicato.

²² periherm.II, 4 (Van der Lecq 67).

²³ Met.IV, 13 (23ra): nos concedimus populum esse et ipsum non esse ens, et domum esse et non ipsam esse ens et Plato concessit accidentia esse et non ipsa esse entia; ähnlich Met.IV, 7 (18va): Mihi tamen bene dubium est utrum istae sint verae: 'tantum unum est' et 'tantum ens est'. Unde licet communiter concedantur, tamen probabile est, quod debeant negari, quia populus est, exercitus est et tamen nec populus nec est ens nec unum, sed entia et etiam multa; quando igitur dicitur 'ens est et nihil aliud ab ente est, igitur tantum ens est', negarem consequentiam nec illae sunt sufficientes exponentes. [...] Concedo etiam quod Sortes et Plato sunt nihil, si hoc nomen 'nihil' equivaleat huic nomini 'non aliquid' aut 'non ens'. Dies spielt auf jene Diskussion an, welche im Statut von 1340 mit dem Satz "deus et creaturae nihil sunt" erwähnt wird: cf. cap.19, n.26.

worin er besteht, wenn man nicht seinen Bezug zum komplementären Gehalt aufnimmt. Das Interesse des Nominalismus an diesem Begriff ergibt sich zum einen aus der bereits berührten Tradition, wonach das Allgemeine eine Art von Ganzheit ist,²⁴ zum anderen aus der Relationsproblematik selbst. Wenn das Ganze einerseits "mehr", jedenfalls anderes ist als die Summe seiner Teile, andererseits aber ein inneres Verhältnis darstellt, dann wird die Frage unausweichlich, in welchem Sinn das Ganze wirklich ist. Aristoteles hatte an einer berühmten Stelle sogar gesagt, daß das Ganze früher ist als seine Teile.²⁵ Der Nominalismus hat dies bestritten.²⁶

Buridan behandelt diese Frage auch in seinen *De anima Quaestionen*, wo er in der Tradition der scholastischen Seelenlehre eine ursprünglich augustinische Formel befragt: *Utrum anima alicuius corporis sit tota in toto et tota in qualibet parte*.²⁷ Buridan sagt hier folgendermaßen: Ganzheit kann einen doppelten Sinn haben.²⁸ Zum einen meint es die Vollständigkeit, die Vollkommenheit eines Dinges, dem nichts fehlt.²⁹ Auf diese Weise kann auch etwas Unteilbares, also von Teilen freies Seiendes, ein Ganzes genannt werden. Zum anderen meint ein Ganzes eben ein solches, das Teile hat.

An einer anderen und vom Text her – allerdings nach Buridan unpassenderweise – nahegelegten Stelle erörtert er in aller Ausführlichkeit das Thema Teil – Ganzes: *Utrum totum est suae partes*.³⁰ Buridan stellt zunächst kategorisch fest, daß kein Ganzes

²⁴ Noch Ockham verweist auf den allgemeinen Sprachgebrauch der "Logiker", *Sum.log.I*, 35 (OPh I p.99): *Aliter accipitur 'totum' pro aliquo communi ad multa. Et sic genus dicitur totum respectu specierum; et species dicitur totum respectu individuorum. Et tunc idem est quod commune*; Buridan, *Met.VII*, 11 (47vb).

²⁵ *Pol.I*, 2; 1253a19.

²⁶ Ockham, *Expos. Phys.I* c.4 § 9 (OPh IV p.67): *totum non est aliud quam partes compositae ad invicem ita quod hoc praedicamentum 'partes compositae ad invicem' sumatur quasi collective; ib: totum non est aliud quam congregatio omnium partium ita quod si omnes partes sint unitae, sunt totum, si non sint unitae, non sunt totum, etiam quantumcumque sint in rerum natura*; Ps-Ockham, *de princ.theol.II* § 5 (OPh VII p.608): *totum non est aliud ab omnibus partibus simul acceptis*; Ockham, *Sum.Philos.Nat.I*, 19 (OPh VI p.205): *secundum eum [scil. Aristotelem] totum non est aliud a partibus simul iunctis et unitis*; cf. OPh VII p.281.

²⁷ *Qu. in de an.II*, 6 ad 6 (Patar 286); *Qu. long. in de an.II*, 9 (Patin 248): *miraculose fit et supernaturaliter quod anima humana inhaereat corpori extenso inextensa, nec de potentia materiae educta cui inhaeret et tamen toti corpori inhaeret et cuilibet parti eius, hoc est bene mirabile et super naturam*; cf. Thomas von Aquin, *ScG II*, 72; *de an.10*; *sum.theol.I*, 76, 8; Augustinus, *de trin.VI*, 6, 8 (CCSL 50 p.237).

²⁸ *Qu. in de an.II*, 6 ad 6 (Patar 286).

²⁹ cf. Aristoteles, *Met.V*, 26; 1023b26–27.

eines seiner Teile ist und auch umgekehrt kein Teil das Ganze ist. Dies sei wie ein principium per se notum; es zu leugnen käme darauf hinaus, dasselbe für größer als es selbst halten zu müssen. So eindeutig und uneingeschränkt dies gilt, so ist doch gleichwohl ein Sprachgebrauch überaus verbreitet, der das Ganze durch eines seiner Teile benennt. Er kommt auch hier auf jene Passagen der Nikomachischen Ethik zu sprechen, in denen Aristoteles den Sichselbst-Liebenden erörtert. Dieser ist zu loben, insofern er sich selbst, aber das heißt seinen Intellekt als denn besseren Teil seiner selbst, liebt. Der Mensch ist nicht Intellekt, denn dies ist bloß ein Teil des Menschen. Aber es ist der grundlegende Teil des Menschen, so wie der Herrscher Teil des Staates, aber dessen grundlegender Teil ist. Festzuhalten ist aber, daß in einem eigentlichen Sinne genommen diese Redeweise, wenn auch sehr gebräuchlich, so doch nicht weniger falsch ist. Es darf dies keinesfalls als Identifikation genommen werden: Der Mensch ist geteilt, der Intellekt hingegen gerade nicht.³¹

All dies gilt im Falle einer kategorematischen Verwendung. In

³⁰ Phys.I, 9 (11vb); die Frage gehöre eigentlich in die Metaphysik.

³¹ Phys.I, 9 (12rb); auch f.12vb nochmals: ... anima intellectiva quae non est suae partes cum sit indivisibilis; I, 7 (9rb): reflectio proprie non habet locum nisi corporibus vel corporaliter extensis et intellectus non est talis; Eth.VI, 3 (118vb). Diese Stellen geben zu zwei Bemerkungen Anlaß:

1. Diese Entgegensetzung scheint allen Versuchen zu widerstehen, Buridan zu einem Materialisten zu machen (cf. O. Pluta, Ewigkeit der Welt, Sterblichkeit der Seele, Diesseitigkeit des Glücks – Elemente einer materialistischen Philosophie bei Johannes Buridan, in: B. Mojsisch – O. Pluta (1991), 847–872; hier p.872: "in sich geschlossene materialistische Theorie"). Ohne dieses Gegensatzverhältnis ist der aristotelisierende Materiebegriff nicht aufrechtzuerhalten, ohne die Negation des Gegensatzverhältnisses kann man aber nicht sinnvoll von Materialismus reden. Diese Rede ist also abgesehen von ihrer Pikanterie nicht bloß falsch, sondern auch historisch irreführend; weitere Belege: de somno et vigilia, q.4 (45rb): intellectus autem ea ratione qua dicitur intellectus non dicitur virtus corporea; de long. et brev., q.1 (49va); Eth.X, 5 (214rb): quoddam divinum. Die dafür in Anspruch genommene Rede von *epicuri litterati*, deren genaue Bedeutung Z. Kaluza nur schwer interpretierbar scheint (Le 'De universali reali', p.491), ist jedenfalls doch ein polemischer Begriff, mit dem die Albertisten zwar die Buridanisten, zuletzt aber alle Terministen meinen (503); es scheint, daß hiermit eher moralische Zügellosigkeit und ungenierte Diesseitigkeit angedeutet wird (Z.Kaluza, Les querelles, p.20; K. Flasch, Aufklärung, p.17; 43). Wie wenig doxographische Deskription darin liegt, zeigt sich darin, daß erstens Jean de Maisonneuve mit solchen gar nicht disputieren will (Z. Kaluza, Les querelles, p.92 sq.), und zweitens ein gewiß orthodoxer Kopf wie Jean Gerson von solcher Einschätzung weit entfernt ist (cf. cap.1 n.1).

2. Um jene Lehre vom Intellekt als pars principalis des Menschen angemessener interpretieren zu können, bedürfte es wohl einer Theorie des Ausdrucks. Buridan faßt das Verhältnis ausschließlich als ein Bedingungsverhältnis. Aber als Bedingung für die Integrität, die Ganzheit des Ganzen ist jedes Teil gleichwertig. (Allerdings kennt Buridan durchaus den Unterschied zwischen

einer synkategorematischen Verwendung hingegen, in welcher das *totum implicat in se signum universale distribuens hoc nomen pars*, kann durchaus gesagt werden, daß der ganze Mensch ein Teil des Menschen ist.

All dies waren aber erst Vorüberlegungen, mit denen die gestellte Frage noch gar nicht beantwortet werden kann. Denn es war nicht gefragt worden, ob das Ganze ein Teil, d.h. eines seiner Teile sein kann, sondern ob das Ganze seine Teile ist. Auch hier prozediert Buridan zunächst mit einigen Unterscheidungen. Wenn das *totum* kategorematisch genommen wird, dann lassen sich noch zwei verschiedene Verwendungen unterscheiden: konjunktiv oder disjunktiv. Im ersteren Sinn ist es wahr zu sagen: Dieses Ganze ist dieser Teil und dieser Teil etc., nicht aber wahr zu sagen: das Ganze ist dieser Teil oder (vel) dieser Teil. In einem disjunktiven Sinne kann man etwa von einem *compositum* sagen: *compositum est materia et forma*. Daraus folgt: In einem disjunktiven Sinn ist jener Satz: Das Ganze ist seine Teile, falsch. Dies käme auf den zu Anfang als absurd zurückgewiesenen Satz hinaus, daß das Ganze mit einem seiner Teile identisch ist. In einem konjunktiven Sinne jedoch ist der Satz durchaus wahr. Buridan beruft sich zunächst auf die eingangs zitierten zahlreichen Autoritäten sowie auf das athanasianische Symbol: Der Mensch ist die vernünftige Seele und das Fleisch. Die Vernunftgründe operieren mit dem Begriff der Materie: Eine bestimmte Materie könnte nicht mehr ewig sein, wenn sie zugleich die Möglichkeit des Geteiltwerdens zuläßt. Wenn sie nicht mit der Summe ihrer Teile identisch sein könnte, wäre sie überhaupt nicht.

Der andere Fall, welcher sich aus der synkategorematischen Verwendung von *totum* ergibt, wird viel kürzer verhandelt. Aber auch hier sind nochmals zwei Unterfälle auseinanderzuhalten: Entweder diese Teile sind ihrerseits wieder teilbar oder einer der Teile ist unteilbar. Im ersten Fall ist der fragliche Satz *totum est suae partes* sinnvoll, im zweiten nicht. Der ganze Mensch ist nicht seine Teile, die *anima intellectiva* ist nämlich nicht ihre Teile, da sie unteilbar ist.

Als Ganzheit wurde in der aristotelischen Tradition auch die

Teilen, die *de necessaria conditione* sind, wie beim Menschen das Herz, und solchen, die das nicht sind, wie Hände und Füße: Met.VII, 11; f.48ra.) Erst dann, wenn sich in einem Teil auch das Ganze zeigt, ließe sich explizieren, wie man von Teilen unterschiedlichen Ranges reden kann, eben dann, wenn das Ganze – "in einer gewissen Weise" – auch in einem Teil zum Ausdruck kommt. Dann müßte allerdings nicht nur gelten, daß das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile, sondern auch, daß ein Teil mehr sein kann als ein Bruchstück des Ganzen.

substantielle Einheit gedacht. Diese Einheit wiederum wurde dort begründet mit einer Komplementarität ihrer Elemente. Dies führt auf das Problem, wie Buridan das Verhältnis von Form und Materie denkt. Diese Frage kompliziert sich, da ja auch die Weise von solchen Einheiten zu reden, mit Hilfe des Hylemorphismus expliziert wurde. Dort, wo etwa Duns Scotus einen strikten Parallelismus zwischen den Ding- und Begriffsstrukturen angesetzt hatte,³² macht Buridan einen grundsätzlichen Unterschied geltend. Die Teile der Dinge sind materielle Teile. Diese können nicht in die Definition eingehen, weil sie unendlich viele sind. Und wenn nur bestimmte darin eingingen, ließe sich kein zureichender Grund dafür nennen, warum eher diese als andere.³³ Die eigentlich brisante Frage wird erst in der quaestio 11 gestellt, wo gefragt wird, ob in der Definition, wie Buridan sie nennt, die "formalen Teile" angegeben werden können. Dies betrifft die "formalen Teile, d.h. Form und Materie. Beide Momente werden in dieser Hinsicht also gleichwertig.³⁴ Buridan antwortet nun, daß diese "Teile" nicht in die Definition eingehen, weil sie nicht quidditativ vom Ganzen ausgesagt werden: homo enim non est manus nec caput nec corpus nec anima.³⁵ Das Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit, im Blick worauf traditionell der Unterschied von Form und Materie erläutert wurde, kann nicht an dieser Stelle erörtert werden. Wie sich gezeigt hat, läßt sich hier nach Buridan keine Analogie mehr ansetzen.

2. Analogie

a) Analogie als semantisches Problem

Als letzte Form der Einheit gilt es nun noch die Bedeutung der Analogie zu bestimmen. Die Bedeutung der Analogie bei Buridan hat E.J. Asworth als "very modest" bezeichnet.³⁶ Es gilt aber nicht nur die begrifflichen Bestimmungen, sondern auch die Verwen-

³² ord.I d.3 p.1 q.3 n.133 (ed. Vat. III p.82).

³³ Met.VII, 10 (47rb–47va).

³⁴ Met.VII, 11 (47vb): vera forma substantialis et vera materia vocarentur partes formales; f.48ra: tam materia quam forma sunt causae essentiales ipsius compositi. Die Lehre von der komplementären Entsprechung von Aktivität und Passivität behält Buridan allerdings bei, de coelo II, 15 (Moody 196): sicut materia se habet ad pati, ita forma se habet ad agere; et tamen materia vere patitur recipiendo formas naturales; ergo forma etiam vere agit.

³⁵ ib.

³⁶ Equivocation and Analogy in Fourteenth Century Logic: Ockham, Burley and Buridan, in: B. Mojsisch – O. Pluta (1991), I, 23–43; hier p.43.

dungsweisen zu berücksichtigen. Buridans Begriff der Attribution³⁷ soll ermöglichen, auf dem Boden eines im Kern durchaus ockhamistischen Einheitstheorems eine einsichtige Form von Einheit zu denken, welche für eine Reihe von Problemen eine Lösung zu sein scheint. Hierher gehört auch die Bestimmung der Funktion, welche die Ähnlichkeit im allgemeinen im Denken Buridans hat. Wenn man die Logik Ockhams als Folie benutzt, dann ist zunächst auffällig, daß Buridan überhaupt dies "wieder" zum Thema macht. Einheit im Sinne der Attribution kommt bei Ockham nicht vor. Buridan hingegen verwendet es in markanten Zusammenhängen. Der Begriff der Analogie hat dabei eine doppelte Bedeutung: Er kann – auch dies ist durchaus traditionell – einfach die Bedeutung von Ähnlichkeit haben. Dazu später. Er kann aber auch die ebenfalls klassische Bedeutung von verweisender Äquivokität haben. Es wird zwar nicht die hochscholastische Analogiediskussion fortgesetzt oder gar vertieft. Aber der Grundgedanke – verdeutlicht am aristotelischen Beispiel der Verwendung des Prädikates "gesund", auf das Buridan immer, wenn er die Analogie exemplifiziert, zurückgreift³⁸ – wird in der Tat beibehalten: Es gibt Termini, die verschiedene Bedeutungen haben, diese Verschiedenheit ist jedoch durch einen bestimmten Zusammenhang qualifiziert. Dieser Zusammenhang unterscheidet sie von bloß äquivoken Termini, deren Verschiedenheit keine intentionale, sondern bloß eine nominale (aequivoke) Einheit darstellt. Die intentionale Einheit analoger Termini wird konstituiert durch das Verhältnis von eigentlicher und uneigentlicher Bedeutung, mit dem begründet wird, daß die uneigentliche auf die eigentliche verweist:

Et ita etiam 'aequivocum' componitur ex 'aequum' vel 'aequaliter' et 'voce', quasi vox significans plura secundum conceptus aequaliter ad vocem se habentes. Et dico sic 'aequaliter', quia non secundum prius et posterius, scilicet non secundum attributionem unius ad alterum. Et ita manifeste est, quod aequivocatio proprie dicta secundum propriam impositionem nominis distinguitur contra analogiam. Conveniunt enim aequivocatio proprie dicta et analogia, quia utrobique vox significat plura secundum diversos conceptus. Sed differunt, quia in analogia unus conceptus et una impositio habet attributionem ad alium vel aliam, in aequivocatione autem proprie dicta vox aequaliter imponitur ad significandum plura; quia

³⁷ cf. Eth.I, 16 (15ra); VI, 18 (134rb); auch die species sensibles sind nur secundum locutionem attributivam "sinnliche" Species: Qu. in de an.II, 9 (Pattin 243).

³⁸ Phys.IV, 3 (69va).

secundum utrumque conceptum imponitur ad significandum aliqua, ac si nihil significaret secundum alium conceptum.³⁹

Wenn Buridan von der Bedeutungserweiterung spricht, dann verwendet er ebenfalls Ähnlichkeit und Attribution (= Analogie; Metapher) synonym.⁴⁰ Seine These zur Sache besagt: Die eigentliche Bedeutung ist die zeitlich primäre.⁴¹ Die Erweiterung geschieht auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit, die zwischen dem ursprünglich bezeichneten und dem noch zusätzlich zu bezeichnenden Gegenstand herrscht. Dies wird zwar nicht im einzelnen ausgeführt; die Impositionslehre hatte stets einen allenfalls quasi-historischen Sinn. Was ist damit gewonnen? Die Ähnlichkeit stiftet zwar keinen präzisen und über die Differenz eigentlich-uneigentlich hinaus noch präzisierbaren Sinn, aber sie gibt doch Aufschluß darüber, warum eine Sache mit der uneigentlichen Bedeutung dieses und nicht eines anderen Wortes bezeichnet wird:

nomina imposita proprie et primo secundum aliquas intentiones transferuntur saepe ad alias intentiones propter aliquam similitudinem vel attributionem et tunc non est propria locutio . . .⁴²

Die Ähnlichkeit von Charakteren bei ansonsten verschiedenen Dingen ist für Buridan ein immer wieder genannter Grund für die Übertragung einer Bezeichnung.⁴³

Nicht bloß die Erweiterung einer Benennung, sondern schon die Bedeutungsfunktion selbst wird bei Buridan mit dem Attributionskonzept gedacht. Wie Aristoteles kennt auch Buridan eine über die Ebene des Denkens vermittelte Zuordnung von Wort und Gegenstand.⁴⁴ Es war schon darauf hinzuweisen, daß aus der Perspektive Buridans die Kontingenz und Äußerlichkeit der gesprochenen Sprache nicht radikal genug angesetzt werden kann. Der Mensch als naturales Wesen verfügt über ein bestimmtes

³⁹ Praed., q.1 (Schneider 5).

⁴⁰ So auch Phys.V, 7 (90rb): improprie, scilicet secundum similitudinem vel etiam secundum modum attributivum formae substantiales aut etiam substantiae per se subsistentes bene dicuntur adinvicem contrarie; II, 7 (35va); Phys.II, 8 (36rb); de coelo I, 3 (Moody 13): metaphorice vel secundum attributionem; II, 1 (Moody 131): non est nisi impropria locutio et similia, scilicet secundum similitudinem.

⁴¹ Eth.II, 11 (30rb); etc.

⁴² Phys.V, 5 (88vb); II, 8 (36ra; 36rb).

⁴³ Eth.VII, 10 (146vb); Phys.II, 8 (36vb); etc.

⁴⁴ Soph.II (Scott 38): ego suppono, secundum dicta prius, quod voces habent duplices significationes, unam apud mentem, quia immediate significant conceptus sibi correspondentes a quibus vel sibi similibus imponebantur ad significandum. Aliam habent quia mediantibus dictis conceptibus significant res quae illis conceptibus concipiuntur; etc.

Reservoir an Lauten, denen dann bestimmte Bedeutungen, aber je nach Sprachgemeinschaft verschiedene, zugeordnet (*impositio*) werden. Die Vermittlung nun geschieht kraft eines Verweises. Dieser Verweis der ausgesprochenen Sprache auf die mentalen Termini ist einer der Bezeichnung (*significare*):

termini vocales subordinati istis conceptibus dicuntur etiam relationes vel termini relativi secundum attributionem, quia significat <n>t conceptus relativos qui vere sunt relationes sicut urina diceretur sana.⁴⁵

Wie sich vielfach belegen ließe, verwendet Buridan für dieses Verweiskonzept bezeichnenderweise genau das Beispiel, das Aristoteles bei der Pros-hen-Analogie gebraucht hatte:

si enim propositio mentalis est vera vel falsa, hoc non est nisi in quantum significat mentalem veram proferentis vel constituit mentalem veram in animo audientis; et hoc est attributive, sicut urina dicitur sana eo quod significat sanitatem animalis, vel cibus sanus qui est efficiens sanitatis animalis.⁴⁶

Der Terminus – und entsprechend die Proposition – ist so etwas wie eine ontologisch invariante Größe. Es kommt zwar Buridan überaus auf den attributiven Primat der mentalen Instanz des Terminus bzw. der Proposition an, jedoch ist dieser Primat selbst keine ontologisch faßbare Auszeichnung.

b) Attribution als Prinzip der Einheit der Wissenschaft

Ein weiteres prominentes Feld zur Erörterung des Einheitsbegriffes ist die Frage nach der Einheit einer Disziplin.⁴⁷ Aristoteles hatte diese Frage nicht „auch schon“ gestellt, sondern gerade an der Stelle erörtert, wo sie in besonderem Maße fragwürdig schien, nämlich bei der Einheit der Metaphysik. Hier galt es das Problem zu lösen, ob sich die unter dem Aspekt des Seienden zu betrachtenden Gegenstände so zueinander verhalten, daß sie Gegenstand *einer* Wissenschaft sein können. Im Zuge dieser Frage hatte nun

⁴⁵ Phys.V, 2 (84vb). cf. Met.IV, 1 (12vb); II, 1 (8vb); IV, 4 (15va).

⁴⁶ supp.I (Reina 183); ib.: non est propositio vocalis nisi repraesentet propositionem mentalem [...] ideo omnis <propositio> repraesentative seu significative sumpta est vera vel falsa; cf. de supp.III (Reina 202); Met.II, 1 (8vb); Phys.I, 18 (23ra).

⁴⁷ Was hier nicht eigens erörtert werden kann, worauf jedoch hingewiesen werden muß, ist Buridans Inanspruchnahme des Partizipationsbegriffs; überaus oft wird im Ethik-Kommentar gesagt, daß alle Gutheit der Dinge eine Ähnlichkeit bzw. Teilhabe (oder: similitudo participata) an der absoluten Gutheit Gottes darstellt: Eth.VII, 19 (153va); VII, 28 (163rb). Buridan stellt übrigens selbst die Beziehung einer universellen und einer spezifischen Attribution her: Met.IV, 5 (16rb–va).

Aristoteles eine Lösung entwickelt, welche fortan eine Art "Modell" bildete, wie die Einheit von Wissenschaften verstanden werden kann, die sich nicht auf einen generisch einheitlichen Gegenstand beziehen.

Buridan versteht nun ebenfalls eine Disziplin wie die Physik als eine *Weise* der Betrachtung. Das heißt, sie ist geleitet von einem spezifischen Gesichtspunkt (*ratio*). Die Physik betrachtet die Dinge, sofern diese natürliche sind. Was immer die Physik für Untersuchungen anstellen mag, deren Gegenstände fallen in ihre Kompetenz *secundum attributionem ad illas rationes*.⁴⁸ Dasselbe gilt, wie Buridan an der nämlichen Stelle sagt, von der Mathematik, und von den anderen Disziplinen.⁴⁹

Warum stellt sich überhaupt die Einheitsfrage? Buridans Antwort: Deswegen, weil eine Wissenschaft aus verschiedenen Elementen besteht, z.B. Schlußfolgerungen, die bereits in sich notwendig eine Einheit bilden. Buridans Ablehnung der traditionellen Konzeption, jede Wissenschaft als einen einheitlichen *Habitus*⁵⁰ zu verstehen, beruht auf dem schlagenden Argument, daß jeder in einer bestimmten Wissenschaft Verständige eben zwar eines weiß, dafür aber anderes nicht weiß.⁵¹ Insoweit ist die Aufsplitterung der Wissenschaftseinheit nachvollziehbar und macht so eine bloß überkommene Problemstellung zu einer wirklich in der Sache begründeten. Was aber als konkrete Einheit zusammen mit anderen konkreten Einheiten eine übergeordnete Einheit bildet, scheint nur im Sinne einer Aggregation eine Einheit genannt werden zu können. Dieser Sinn von Einheit ist der anspruchloseste und wird schon traditionell mit der Anhäufung von Steinen an einem Ort exemplifiziert.⁵² Es scheint einleuchtend, daß die Einheit einer Wissenschaft nicht von dieser Art sein kann.⁵³ In seinen

⁴⁸ Phys.II, 6 (34ra).

⁴⁹ Periherm.I, 1 (Van der Lecq 6): Et omnino ibi consideratur de illo quod per se habet attributionem ad enuntiationem.

⁵⁰ Im Begriff des *habitus* liegt selbst schon eine Relation. Zu seiner Definition gehört nämlich, daß er sich bei einander ähnlichen Handlungen einstellt, Eth.V, 13 (103rb): *si ex similibus operationibus similes habitus fiant*. . . . Zudem macht der *habitus* zu ähnlichen Handlungen geneigt: Eth.VI, 11 (127va). Da auch Buridan die Ähnlichkeit nirgends systematisch analysiert, braucht auch keine umgreifende Ähnlichkeitskonzeption aufgespürt und nachgezeichnet zu werden. Die fundamentale Bedeutung des Ähnlichkeitsbegriffs kann daher nur an der Vielzahl der Felder, in denen er verwendet wird, angezeigt werden. In praktischer Hinsicht ist etwa noch an die Freundschaftslehre des Aristoteles zu denken; Eth.VIII, 5 (174rb): *veram amicitiam necesse est fundari super similitudinem*.

⁵¹ So auch bereits Ockham, *Expos. Phys.*, prol. § 3 (OPh IV p.7).

⁵² e.g. Duns Scotus, *ord.I d.2 n.403* (ed. Vat. II p.356).

⁵³ Man darf wohl so weit gehen zu sagen, daß Ockhams Konzeption der

Isagoge-Quaestionen verhandelt Buridan ebenfalls die Frage der Einheit einer Wissenschaft, hier der Logik. Er bringt hier nach einer vehementen Kritik⁵⁴ eine ganz ähnliche Lösung vor.

Wenn die Einheit aus Einheiten jedoch als eine nicht-zufällige gedacht werden soll, dann bedarf es also eines eigenen Prinzips. Das klassisch gewordene aristotelische Beispiel ist das Heer, das allererst durch seinen Feldherrn zu *einem* Heer wird. Erst durch ein Prinzip wird ja verständlich, wieso *diese* Einheit besteht und nicht eine andere. Dies ist insofern nicht tautologisch, als eben ein Steinhäufen in diesem Sinne nicht verständlich wird. Eine Wissenschaft scheint hingegen schon in ihrem Begriff eine nicht beliebige Einheit zu implizieren. Daher sagt Buridan:

necesse est quod omnis talis totalis scientia dicitur una ex unitate alicuius considerati in ea propter attributionem omnium aliorum in ea consideratorum ad ipsum secundum illas rationes secundum quas in ea considerantur.⁵⁵

Dieses spezifische Prinzip einer Wissenschaft heißt ihr subiectum proprium. Der – neben den vielen anderen Wortbedeutungen – eigentümliche Sinn von Subjekt besteht in jener allgemeinsten Gattung, die ihren ersten Prinzipien, den allgemeinsten Prädikaten (passiones) zugrunde liegt. Die attributive Beziehung darauf hin vermag diejenige Einheit zu stiften, welche die elementaren Einheiten der einzelnen Wissensgehalte weder miteinander zu einer logischen Einheit verschmilzt, noch als eine beliebige Zuordnung einer jeden anderen möglichen Zuordnung ausliefert.⁵⁶

Wissenschaft davon nicht mehr weit entfernt ist. A.A. Maurer hat der Tendenz nach so geurteilt: Ockham's Conception of the Unity of Science, in: Med.Stud.20 (1958), 98–112, – und Zustimmung gefunden: A. Zimmermann, Ontologie oder Metaphysik, p.141; cf. A.A. Maurer, The Unity of a Science: St.Thomas and the Nominalists, in: St. Thomas Aquinas 1274–1974. Commemorative Studies, ed. A.A. Maurer et al., Toronto 1974, II, 269–291; P. Spade, The Unity of a Science according to Peter Auriol, in: Franc.Stud.32 (1972), 203–217.

⁵⁴ Isag., q.3 (Tatarzynski 134): aliqui non curaverunt assignare in aliqua scientia aliquod subiectum proprium. Et illi errant turpiter contra Aristotelem et Commentatorem et alios antiquos philosophos et contra veritatem, sicut debet plenius videri in libro Posteriorum.

⁵⁵ Phys.I, 2 (3rb); I, 3 (4rb).

⁵⁶ Eine große Anzahl an Zuordnungsweisen nennt Buridan am Ende der Quaestio, Phys.I, 2 (3vb): Tale igitur genus dicitur in aliqua scientia subiectum proprium et adaequatum, non quia expresse contineatur in qualibet conclusione illius scientiae, sed quia in qualibet conclusione aliquid consideratur sub illa ratione secundum quam habet ad ipsum attributionem vel quia est pars eius vel passio vel principium vel passio passionis vel partis eius vel forte quia sibi omni aut alicui parti aut passioni et sic de aliis multis attributionibus; ganz ähnlich Isag., q. 3 (Tatarzynski 135); cf. q.1 (Tatarzynski 126); de coelo I, 1 (Moody

Auch für Buridan ist also eine Wissenschaftsdisziplin nicht im strengen Sinne eine Einheit, sondern nur *secundum quid et cum additione*. Das heißt: *unitas secundum connexionem multorum vel ordinem multorum attributorum ad unum*, immo *simile est sicut de exercitu*. Durch die attributive Ordnung vermag auch ein Gebilde wie ein Heer oder eine Sammlung von Konklusionen eine, wenn auch verminderte Einheit zu sein.⁵⁷

Diese Bemühungen Buridans verdienen vor allem deshalb Interesse, weil sie einerseits basieren auf einem – der Sache nach – an Ockham orientierten Einheitsbegriff. Der aristotelische Primat der numerischen Einheit wird im Nominalismus zum Monopol radikalisiert.⁵⁸ Dies macht es schwieriger, übergreifende Einheiten überhaupt zu denken. Wenn sie selbst schon aus in sich "kompletten" Einheiten bestehen, Einheit im eigentlichen Sinne jedoch die numerische ist, dann muß daraus mit einer gewissen Zwangsläufigkeit die Tendenz zur Veruneigentlichung solcher übergreifenden Einheiten werden. Ockham sagt daher, nach dem Subjekt der Naturphilosophie zu fragen, sei vergleichbar mit der Frage nach dem König der Welt.⁵⁹

Nicht ineins gesetzt werden darf dies jedoch mit dem Relationsverständnis als solchem. Wie das Ockham-Kapitel gezeigt haben sollte, soll die Objektivität der relationalen Zuordnung in einer Theorie der konnotativen *nomina relativa* gerade ihren rechten Anhalt finden. Aber ganz ungeachtet dessen scheint die Weise, wie Ockham übergreifende Einheiten wie Staat, Kirche, Orden, Wissenschaft u.dgl.m. faßt, doch unangemessen zu sein.

Vor diesem Hintergrund also ergibt sich das zeitgenössische Profil der Buridanischen Konzeption der Wissenschaftseinheit. Der Rekurs auf den bei Ockham ohne explizite Kritik verschwundenen⁶⁰ Einheitstypus der Attribution zeigt somit auch hier die

5); Phys.I, 3 (4va); de an.I, 1 (Lokert 1rb; Patar 497). Strukturell dasselbe Problem auch beim Begriff der Klugheit: Eth.VI, 17 (133va); VI, 18 (134rb).

⁵⁷ cf. Met.IV, 3 (14rb–14vb).

⁵⁸ Auch Buridan sagt, Isag., q.9 (Tatarzynski 158): *omnis res de mundo est singularis; unde sic dixit Boethius, quod omne quod est, est unum in numero et indivisum*.

⁵⁹ Expos. Phys., prol.§ 3 (OPh IV p.10); cf. Sum. Nat. Philos., preamb. (OPh VI p.140 sqq.).

⁶⁰ Dies sei zum Anlaß für eine kurze Bemerkung genommen: Angesichts der in der Mediävistik nicht selten, aber dann meist bloß rhetorisch ausgetragenen Streitfrage, ob die Spätscholastik "bloß kritisch" (soll heißen "destruktiv") oder nach der hochscholastischen Hingabe an die metaphysische *speculatio* erstmals "wirklich kritisch" sei, weil mit strengem Anspruch an die Zustimmungsgelalte der Lehrmeinungen, wird nur zu leicht und ganz unabhängig von der jeweiligen Option übersehen, daß Verstehenskategorien und Formationsweisen von Theo-

Eigenständigkeit Buridans innerhalb des sog. "Nominalismus".⁶¹

Die Beziehung zum primären Subjekt der Wissenschaft stiftet allererst die Möglichkeit, von vielem eine Wissenschaft zu haben. Die Bezüge können dabei all die verschiedenen Formen annehmen, welche klassisch unter dem Thema der Analogie verhandelt worden sind. Die Ähnlichkeit kann aber auch im inhaltlichen Sinne eine erkenntniserweiternde Funktion annehmen. Sie stellt die Bedingung dar, kraft der ein Prädikat von einem Sachverhalt auf einen anderen übertragen werden kann – oder noch vorsichtiger gesagt: jedenfalls faktisch übertragen worden ist. Als Lehrstück ist dies eingangs bei Buridans genetischer Theorie der Finalität begegnet.⁶² Bezeichnungen wie "intentio" oder "appetitus" werden eigentlich Wesen zugeschrieben, welche der Erkenntnis fähig sind. Dann aber, per similitudinem ad nos, gelten sie auch von natürlichen Wesen, die keiner Erkenntnis fähig sind. Die Ähnlichkeit liegt darin, daß so wie ein Mensch durch seine Absicht und sein Streben eine entsprechende Handlung auszuführen bestimmt ist, so ist ein agens naturale durch seine Natur (per suam naturam) zu einer entsprechenden Tätigkeit bestimmt. Ein unaufhebbarer Unterschied liegt jedoch darin, daß bei vernünftigen Wesen Streben eine vom Strebenden selbst unterschiedene Wirklichkeit meint, während bei den von Natur Wirkenden beides identisch ist. Das Streben ist ja in seiner Natur selbst, in dem also, was es ist, verankert. Dieser Unterschied ist jedoch entscheidend. Buridan versucht, die Leerheit von Aussagen wie "ignis intendit agere ignem" vorzuführen. Was wird hier eigentlich angestrebt? Irgendein Feuer zu entfachen oder ein konkretes? Ersteres sicher nicht; mit zweiterem ist aber nicht mehr gesagt, als daß es die Natur des Feuers ist, sich auszubreiten. Mit anderen Worten: Gerade weil man sich für die Erläuterung solcher finaler Aussagen auf die Natur der Sache zurückziehen muß, muß die Strebensstruktur mit dem Wesen identisch sein. Genau ist Buridans These, daß Finalität bei nicht-vernünftigen Wesen keine zusätzliche

rien ebenso wie fundamentale Einstellungen durchaus auch ohne explizite – und dann unter Umständen durchschlagende – Kritik einfach fallengelassen werden. Solche für eine philosophische Hermeneutik nicht gerade abgelegenen Gesichtspunkte werden dort zu leicht außer Acht gelassen, wo Texte in einem Maße den Eindruck der Explizitheit machen, wie es für die Scholastik ganz besonders charakteristisch ist.

⁶¹ J.M.M.H. Thijssen, Buridan on the Unity of Science. Another Chapter in Ockhamism, in: E. P. Bos 1987, 93–105; hier p.96 sqq., kommt, auch wenn er der attributiven Form der Einheit geringere Aufmerksamkeit schenkt, zu sehr ähnlichen Ergebnissen; zu radikal A. Ghisalberti, Giovanni Buridano, p.21 n.10.

⁶² Met.VII, 16 (51vb); Text zitiert cap.1, n.53.

Bestimmung, sondern mit der Sache selbst identisch ist. Die Finalität muß daher nicht – wie etwa bei Thomas von Aquin⁶³ – als ein Faktor beansprucht werden, der die Kausalität allererst zu einer gerichteten, d.h. zu einer eindeutig bestimmten macht.⁶⁴

Weit über den unmittelbaren sachlichen oder historischen Kontext hinaus ist aber hier von Interesse, daß ein solches primäres Feld der Erkenntnis, das durch die Ähnlichkeit erweitert wird, gerade die Selbsterfahrung ist:

ea quae videmus et experimur in nobis nos secundum similitudinem proportionis attribuimus deo et intelligentiis et rebus naturalibus aliis a nobis et sic ex nobis notioribus devenimus in notitiam illorum nobis minus notorum.⁶⁵

Solche zunächst unscheinbaren Aussagen werden sprechend, wenn man sie gegen die damalige Vermittlungsskepsis hält. Wenn alle (kausal) vermittelte Erkenntnis fragil ist, dann bleibt, mit Autrecourt gesprochen, nur die Erkenntnis seiner selbst.⁶⁶ Die absolute Erkenntnis vermag aber nur dann über die Selbstbezüglichkeit hinauszukommen, wenn in diesem Selbst ein *primum analogatum* liegen kann. Ohne die erforderlichen Differenzierungen zu unterschlagen, wird man sagen können, daß die Stellung Leibniz' zu Descartes von ganz ähnlicher Art ist.

3. Identität

Im Physik-Kommentar Buridans findet sich im ersten Buch eine *quaestio*, in welcher die Identität quer zur Zeit diskutiert wird:

Utrum Sortes est idem quod ipse erat heri, posito quod hodie additum est sibi aliud ex nutrimento et conversum in substantiam

⁶³ ScG III, 2 (1875); sum.theol.I–II, 1, 2. Man kann hier allerdings sehen, daß die nominalistische Bedingung der Separierbarkeit für alle Wirklichkeit größere Unterschiede suggeriert als sie der Sache nach bestehen; Thomas schreibt, dasselbe Beispiel verwendend, ScG III, 2 (1873): *Sicut autem in intellectu praeconciante existit tota similitudo effectus ad quem per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur: nam ignis generat ignem, et oliva olivam.*

⁶⁴ Allerdings finden sich auch noch traditionell anmutende Formulierungen bei Buridan, Met.V, 1 (26vb): *causa finalis determinavit agens ad producendum illum effectum.*

⁶⁵ Phys.I, 24 (28rb).

⁶⁶ Briefe, ep.II nr.22 (ed.Imbach-Perler 28): *nunquam Aristoteles habuit notitiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo substantiam quamdam rem aliam ab obiectis quinque sensuum et a formalibus experientiis nostris.*

eius, vel posito quod ab eo est aliqua pars remota, ut si amputata est sibi manus.⁶⁷

Eine Reihe von Einwänden soll wie stets zunächst eine negative Antwort wahrscheinlich machen. Alle argumentieren mit dem Gegensatz Teil-Ganzes. Wenn zu einem Ganzen a ein Teil b hinzugefügt wird, so ist daraus ein anderes geworden. Das gleiche gilt für Minderungen wie etwa bei einer Amputation.

Wenn es jedoch keine kontinuierliche Identität in der Zeit gibt, so wäre dies die Rückkehr zum Heraklitismus. Der Name "Sortes" wäre gar kein diskreter Name, da er ja in Wahrheit für eine Vielheit supponiert. Es hätte nicht nur die Paradoxie zur Folge, daß derjenige, den ich jetzt sehe, nicht der ist, mit dem ich gestern auch schon gesprochen habe, sondern auf Grund dieser Folge auch die weitere, daß Lohn und Strafe nicht mehr demselben zuerkannt werden könnten, der sie verdient hat, so daß jene damit sinnlos würden. Im übrigen, so fügt Buridan noch hinzu, könnte es keine Christen mehr geben, weil keiner der Menschen später noch mit dem identisch sein könnte, der einmal getauft worden ist.

Dies sind teilweise Argumente, die bekanntlich auch in der gegenwärtigen Diskussion um die personale Identität eine Rolle spielen. Sie entstammen sogar, wenn auch gewiß wiederum nur teilweise, einer Diskussion um die personale Identität, welche die mittelalterliche Theologie im Zusammenhang der Auferstehung geführt hat. Etwa das Zitat aus Aristoteles, "corruptum non potest reverti idem numero",⁶⁸ das Buridan bei Eingangseinwänden angeführt hat, wird auch bei der Frage des Thomas von Aquin: *utrum sit idem numero homo qui resurget*, verwendet.⁶⁹

Für Buridan ist allerdings die Identität des Menschen nur ein besonders naheliegender Fall, weil hier eine Identität in der Zeit am eindrucklichsten wird. Er spricht denn auch in Absetzung von

⁶⁷ Phys.I, 10 (13va-vb); was vom individuellen Naturding gilt, gilt auch vom Kosmos insgesamt, *de coelo* I, 19 (Moody 89): *continue de die in diem est mundus alius et alius*.

⁶⁸ *de gener. et corr.* II, 11; 338b16-19.

⁶⁹ *sum. theol.* III (suppl.), 79, 2, obi.1; Ockham bestreitet, daß es *simpliciter omnibus modis idem individuum* ist – *Rep.* IV q.13 (OTh VII p.264) –, aber auch nach ihm verändert die *anima intellectiva* nicht ihre Identität (p.265); Ps-Ockham, *de princ.theol.* II § 65 (OPh VII p.633). Die numerische Identität eines Auferstandenen scheint für Boethius von Dacien der Inbegriff der glaubensmäßigen Paradoxie zu sein: *de aeternitate mundi*, CPhDMA VI 2 p.351, 1.424 sqq.; p.352, 1.448 sqq.; 353, 1.476 sqq.; 356, 561 sq.; 365, 1.815 sqq.; 1.841 sqq. – Zur Diskussionsgeschichte cf. H.J. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie von Alexander von Hales zu Duns Scotus*, Freiburg 1973.

der *identitas secundum speciem vel secundum genus* von der *identitas naturalis*.⁷⁰ Mit Verweis auf deren dreifachen Sinn hält er die Frage sogar für leicht beantwortbar.

Der strengste Begriff der natürlichen Identität meinte eine vollständige: *hoc est illud et nihil est de integritate huius quod non sit de integritate illius et e converso; et hoc est propriissime esse idem numero*.⁷¹ In diesem Sinne kann man allerdings sagen, daß ich nicht derselbe bin wie gestern, oder mit einer Passage aus Seneca, deren ersten Satz Buridan zitiert:

*Nemo nostrum idem est in senectute, qui fuit iuvenis; nemo nostrum est idem mane, qui fuit pridie. Corpora nostra rapiuntur fluminum more . . . ego ipse, dum loquor mutari ista, mutatus sum.*⁷²

Die körperliche Veränderung schon allein durch die Nahrungsaufnahme verhindert es, numerisch derselbe in Sinne der "totalen" Identität zu bleiben.

In einer zweiten Weise kann die numerische Identität eine teilweise sein, zumal dann, wenn dies der größere oder auch der wesentlichere (*principalior*) Teil ist. So redet etwa Aristoteles, wenn er sagt, daß der Mensch zuhächst der Intellekt ist.⁷³ Das Ganze kann daher in einer denominativen Weise durch einen Teil bezeichnet werden, wenn dieser im genannten Sinne der wesentliche ist. Insofern kann man dann auch mit Anspruch auf Wahrheit sagen, daß ein Mensch derselbe bleibt: *ita manet homo idem per totam vitam quia manet anima totaliter eadem, quae est pars principalior immo principalissimum*.⁷⁴ Die Seele, und zwar die

⁷⁰ Dieser Ausdruck steht in der Ausgabe Paris 1509. Man würde natürlich eher *identitas numeralis* erwarten. Das Wort *naturalis* kommt in dieser *quaestio* allerdings nur an dieser Stelle vor.

⁷¹ *Phys.I*, 10 (13vb).

⁷² *ep.58*, 22; die Frage schon bei Platon, *Symp.207d*; Boethius, in *Categ.III* (PL 64, 241D); bei Duns Scotus findet sich die Frage: *An haec sit vera: 'Socrates senex differt a seipso puero* (s. *Univ. Porph.*, q.24; ed. Vivès I, 298b–300a), die jedoch nur in dialektischer Weise Aspekte des Relationsproblems erörtert, aber nicht eigentlich auf die personale Identität zu sprechen kommt. Anlaß dafür ist ein Beispiel in Porphyrios' *Eisagogé*, cap.3 (Über den Unterschied; CAG IV, 1 p.8, 15 sqq.; Boethius, p.33 sq.); während etwa Abaelard in seiner *Porphyrios-Glosse* dies übergeht, bemerkt Boethius dazu: *Praeterea puerum esse atque adolescentem vel senem, ea quoque veraciter separabilia sunt accidentia. Nam ex pueritia ad adolescentem, atque hinc ad senectutem, ab hac denique ad decrepitam usque aetatem, naturae ipsius necessitatis progredimur*.

⁷³ *Eth.Nic.IX*, 8; 1168b29 sqq.; *IX*, 4; 1166a16–17; *X*, 7; 1178a6–7; cf. *Met.VIII*, 3; 1043 b 2 sqq.; auch zitiert in *Phys.I*, 9 (12rb); auch in *Met.VII*, 12 (48va), wo er kurz auf die nämliche Frage eingeht.

⁷⁴ *ib.*; *Met.VII*, 12 (48va): *Similiter de anima beati Petri: illam vocamus Petrum, non quod sit idem totaliter sicut cum Christo ambulavit, sed quia est pars principalissima incomparabiliter*.

intellektive Seele, ist somit die Basis für eine Identität in der Zeit. Wenn auch damit die Identität nicht-menschlicher Lebewesen nicht aufrechterhalten werden kann, so sind doch damit die eingeführten Paradoxien pariert. Eine "natürliche Identität" der materiellen Dinge oder auch nur der Lebewesen läßt sich damit nicht begründen. Ein weiteres Problem, das hinzukommt, aber hier nicht weiter zu verfolgen ist, ergibt sich aus dem Seelenbegriff selbst. In den Quaestionen zu *De anima* scheint Buridan zu einem an Alexander von Aphrodisias orientierten Verständnis zu tendieren.

Der nominalistische Res-Begriff als non-implikative Wirklichkeit scheint auf den ersten Blick nichts anderes als die radikalisierte Fassung des aristotelischen *χωριστόν*. Aber ist dieses Unabhängigkeitskriterium etwa beim Lebendigen überhaupt durchzuhalten?⁷⁵ Ist die Selbständigkeit des Lebendigen nicht von anderer Art? Man kann hier entweder von der Sache her einen Mangel an Differenzierung monieren oder, vielleicht noch naheliegender, den Ursprung für Marginalisierung der Eigenwirklichkeit des Lebendigen in einigen der repräsentativen Positionen der neuzeitlichen Philosophie sehen.

In einem dritten, noch weniger strengen und eigentlichen Sinn soll auch dann noch etwas dasselbe genannt werden können, wenn sich seine Teile zwar austauschen, dieser Austausch aber kontinuierlich geschieht. So ist trotz des anderen Wassers die Seine noch derselbe Fluß, und so kann auch ein Tier und das *corpus humanum* dasselbe heißen:

Et iste modus identitatis sufficit ad hoc quod nullum significativum dicatur discretum vel singulare secundum communem et consuetam locutionem, quae non est vera proprie; non enim est proprie verum quod secana quae video est ille, quem ego vidi a decem annis citra.⁷⁶

4. Kausalität

Von Buridans Verständnis der Kausalität muß in diesem Kapitel aus zwei Gründen die Rede sein: Erstens gehört die *causalitas* zu den wichtigsten Beispielen, wenn nach dem Status von Relationen gefragt wird.⁷⁷ Zweitens ist nach traditionell scholastischer Lehre

⁷⁵ cf. Th. Buchheim, *Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*. Zu Schellings später philosophischer Einsicht, in: *Jahrbuch des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* 1992/93, p.45 sqq.

⁷⁶ ib.; die *suppositio discreta* wird bei Ockham zwar definiert, aber nicht weiter verfolgt, weil die *suppositio communis* das eigentlich Problematische für ihn zu sein scheint: SL I, 70 (OPh I p.209).

⁷⁷ J.M.M.H. Thijssen, *John Buridan and Nicholas of Autrecourt on causality and induction*, in: *Traditio* 43 (1987), 237–255; idem, *Buridan on the Ontological*

das kausale Verhältnis selbst noch einmal durch eine Relation bestimmt, nämlich die der Ähnlichkeit. Auch diese Auslegung greift Buridan mehrfach auf.

Der Lehrsatz: *omne agens agit propter finem*, sollte garantieren, daß ein Ding oder ein Vorgang die Erkenntnis wirklich auf die Erkenntnis der Ursache führt. Den phänomenalen Ausweis dafür sah Aristoteles in der biologischen Generationenkette. "Ein Mensch zeugt einen Menschen". Der entscheidende Gedanke dabei war, daß die Wirkung das Vollkommenheitsniveau der Ursache nicht zu übersteigen vermag. Dieses, worin es über die Ursache hinausginge, hätte dann nämlich entweder keinen Grund, was unmöglich ist, oder es bedürfte eben einer anderen Ursache. Der umgekehrte Fall, das Zurückbleiben hinter der Ursache, ist – per accidens – allerdings möglich. Dies hebt die Erkenntnis nicht auf, sondern beeinträchtigt sie lediglich. Es ist dann der Verursachungsfaktor entweder nur in seiner Existenz erkennbar oder, was seine qualitativen Bestimmungen angeht, nur sehr unvollkommen.

Schon aus dieser knappen Skizze läßt sich erkennen, daß es sich hier um ein sog. metaphysisches Verständnis von Kausalität handelt. Aus der ontologischen Qualität einer Wirkung wird auf diejenige der Ursache geschlossen. Die Art der Ursache muß so sein wie die Art der Wirkung. Dies aber heißt nichts anderes als daß sie sich ähnlich sind.

Wie die an anderer Stelle gegebenen Textbelege⁷⁸ ausweisen, haben die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts diesen Kausalitätsbegriff gemeinsam. Bei Ockham hingegen findet er sich nicht mehr. Allerdings findet sich bei ihm, aber das im Unterschied zu Buridan, auch keine Kritik oder Modifizierung. Ockham bewegt sich sozusagen lautlos auf einen eher empirischen Begriff von Kausalität zu. Die Feststellung von natürlichen Ursachen muß zum einen von Einzelfällen ausgehen, zum anderen aber die Ursache experimentell ausmachen. Ockham diskutiert zwar nicht, wie der Kreis von Möglichkeiten zustande kommt, durch den auf dem Wege des Ausschlusses die wirkliche Ursache ermittelt wird, aber allein seine Beschreibung der Methode wirkt doch wie aus einer weit späteren Zeit.⁷⁹

Status of Causal Relations. A First Presentation of the Polemic *Questio de dependentiis, diversitatibus et convenientiis*, in: Misc.Med.XXI (1991), 234–255.

⁷⁸ cf. R. Schönberger, Transformation, p.140 sqq.

⁷⁹ ord.I d.1 q.3 (OTh I p.416): nisi per experientiam possit convinci, ita scilicet quod ipso posito, alio destructo, sequitur ille effectus, vel quod ipso non posito, quocumque alio posito, non sequitur effectus; vorgeführt an dem Beispiel, wie man erkennen kann, welches Kraut Fieber heilt: ord.I prol.q.2 (OTh I p.87).

Buridan nun kommt auf die vornominalistische Konzeption der Kausalität wieder zu sprechen. Neben einigen nicht thematisierenden Erwähnungen⁸⁰ widmet er dem Problem im Metaphysik-Kommentar eine eigene Quaestio. Auch Buridan schränkt zunächst die generelle Gültigkeit der Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Ursache und Wirkung ein. Das heißt natürlich, daß die Notwendigkeit dieser Bestimmung aufgehoben wird: *non oportet factum esse simile agentis*.⁸¹ Er verweist zunächst auf eine Reihe von unstrittigen Kausalverhältnissen, in denen aber gleichwohl von Ähnlichkeit nicht die Rede sein kann: auf die doch von Aristoteles selbst vertretene Lehre von der *generatio aequivoca*, nach der etwa Lebewesen aus der Fäulnis entstehen; oder das Feuer aus dem Funken des Feuersteines; das Hervorgehen der Akzidentien aus der Substanz; auch das erste Bewegte ist nicht dem ersten Beweger in einem spezifischen oder generischen Sinne ähnlich.

Wenn man hingegen einen sehr weiten und im Grunde uneigentlichen Begriff von Ähnlichkeit annimmt, der nicht die Gleichheit der Qualität, sondern lediglich eine angenäherte Übereinstimmung (*appropriata convenientia*) meint, dann scheint dies – ebenfalls in der Intention des Aristoteles liegend – akzeptabel zu sein. Das oben genannte Argument hat nichts an seiner Überzeugungskraft eingebüßt: *agens dat esse effectui et tamen agens non potest dare alteri quod nullo habet*.⁸² Zudem: Wenn es nicht so etwas wie eine inhaltliche wie immer auch reduzierte Übereinstimmung gäbe zwischen Ursache und Wirkung, fiel der Erkenntniswert der Kausalverknüpfung völlig dahin. Es ließe sich dann nicht mehr sagen, warum ein *a* *b* bewirkt und nicht dessen Gegenteil. Dies gilt dann auch für die äquivoke Erzeugung von Lebewesen. Eine solche *appropriatio* muß auch dafür aufkommen, warum aus der Fäulnis Frösche und nicht Fliegen entstehen. Ein letztes Argument nimmt sogar die Finalität in Anspruch. Insofern die Wirkfaktoren eine natürliche Tendenz zu ihren Effekten haben, kann man diese Zugehörigkeit als Übereinstimmung fassen. Jene Einschränkungen lassen jedoch das traditionelle

⁸⁰ Phys.I, 4 (6va): *causa quodammodo gerit similitudinem causati et causatum quodammodo participat similitudinem causae, propter quod dictum est VII Metaph., quod omne quod fit fit a sibi simili vel formaliter vel virtualiter*; I, 24 (28va); Met.II, 1 (9rb): *causa scitur per effectum quantum ad quia est, quia effectus gerit quandam similitudinem causae, ideo potest causam repraesentare una cum naturali inclinatione intellectus ad veritatem*; Eth.I, 4 (5ra); de an.I, 6 (Lokert 3va; Patar 518).

⁸¹ Met.VII, 8 (46rb).

⁸² So auch Met.VII, 9 (46va).

Kausalitätskonzept nur als eines erscheinen, das sich einer uneigentlichen Redeweise verdankt.⁸³

Eigentümlicherweise ist die Ähnlichkeit aber aus dem Begriff der Kausalität nicht ganz zu eliminieren. Sie kehrt genau dort wieder, wo Buridan einen neuen Schritt in der Erweiterung der wissenschaftlichen Erkenntnismethoden getan hat: in der Aufwertung der Induktion.⁸⁴ Die Ähnlichkeit behält dort ihre Bedeutung, wo Induktion gerade nicht problematisch ist. Ihre Zulässigkeit hängt daran, welchen Erkenntniswert man einer nicht vollständigen Zahl von Fällen desselben Sachverhaltes zumißt. Aber auch wenn schon eine unvollständige Zahl von Fällen einen zuverlässigen Erkenntniswert aufweist –, die "Fälle" müssen doch irgendwie vergleichbar sein. Wodurch sind sie Fälle desselben Sachverhaltes? Eben durch ihre Ähnlichkeit. Man redet davon, dies sei jetzt wieder derselbe Fall. Aber es ist natürlich nicht im numerischen Sinne derselbe Fall. Es ist vielmehr ein ähnlicher Fall.⁸⁵

Nun könnte man sagen, diese Verwendung des Ähnlichkeitsbegriffes habe mit dem Begriff der Kausalität nicht unmittelbar, sondern lediglich mittelbar zu tun. Unmittelbar ist es vielmehr bloß ein Identifizierungsproblem. Aber es bildet doch die Brücke zu dem Kausalsatz: Gleiche Ursachen gleiche Wirkungen.⁸⁶ Entscheidend aber ist, daß ein Element auch schon der vornominalistischen Kausalitätskonzeptionen beibehalten wird. Die vorausgehende Tradition hatte zumeist ohne Unterschied von *causa* und *conditio* gesprochen. Als das frühere ist die Ursache zugleich Bedingung für das Eintreten der Wirkung. Dieser Begriff erfüllt nunmehr gänzlich den Sinn von *causa*:

*sciendum quod sufficit ad rationem causae quod res dependeat ab ea aut in esse aut in fieri aut in facere aut in aliqualiter se habere.*⁸⁷

⁸³ Phys.I, 24 (28va): Unde dictum est in VII Metaphysicae quod omne quod fit fit ab agente sibi simili aliquo modo verum est, quia aliquando utimur hoc nomine intendere vel intentio pro determinatione, sed haec est impropria locutio; Qu. in de an.II, 7 (Patar 288–292).

⁸⁴ cf. cap.1, n.17.

⁸⁵ Eth.VI, 11 (126va–vb).

⁸⁶ de coelo I, 6 (Moody 30): causa simplex et una debet habere effectum simplicem et unum, et causa consimilis effectum consimilem.

⁸⁷ Met.V, 1 (26vb); II, 5 (12ra); Phys.II, 8 (36ra): prima intentione dicitur aliquis causa alicuius quia ab ea aliquid dependet in esse suo, ita quod impossibile esset ipsum esse saltem naturaliter, si non dependeret ab illo; Praed., q.10 (Schneider 74). Buridan verwendet mitunter *causa* und *requisitum* synonym: Soph.II (Scott 45).

5. Akt und Potenz

Wie schon an anderer Stelle kurz belegt⁸⁸ sind Akt und Potenz in der Scholastik durchweg einerseits als relativ entgegengesetzte Bestimmungen verstanden worden, aber gleichwohl nicht als Fälle der Kategorie der Relation. Dies hat sich auch bei Buridan nicht geändert: *Et sic bene dicit Commentator quod actus et potentia sunt differentiae convenientes omnibus praedicamentis.*⁸⁹ Wie dieser Gegensatz zu verstehen ist, steht naturgemäß unter der Voraussetzung der verschiedenen Bedeutungen der beiden Bestimmungen. Auf das Problem, wie sie angesichts ihrer Entgegensetzung überhaupt bestimmt werden können, werden wir weiter unten zurückkommen.

Mit Aristoteles hält Buridan an der Doppelung einer Ausgangsbestimmung und einer verallgemeinerten Bestimmung von *actus* fest. *Actus* meint zunächst die Bewegung oder Tätigkeit, in der ein Beweger wirklich bewegt und ein Bewegbares wirklich bewegt wird. Entsprechendes gilt von dem Namen *Potenz*: Er bezeichnet zunächst das aktive oder passive Prinzip der Bewegung bzw. der Tätigkeit. Daher die berühmte Definition der Bewegung: *motus est actus entis in potentia secundum quod in potentia.*⁹⁰ In diesem Sinne verstanden sind zwar Akt und Potenz nicht entgegengesetzt, wohl aber die Namen.

Eine erweiterte Bedeutung von Akt und Potenz identifiziert sie mit der inhärierenden Form und dem ihm zugrundeliegenden Subjekt. Die Erweiterung beruht im übrigen darauf, daß die Bewegung dem Bewegbaren inhäriert und umgekehrt das Bewegbare das *subiectum* der Bewegung ist. Da Form und Materie, wie Buridan sagt, einander nicht entgegengesetzt sind, gilt hier das nämliche wie im ersten Fall.

Dieses Verständnis der Bewegung macht noch eine weitere Bedeutungsverschiebung verständlich. Das *agens* assimiliert sich

⁸⁸ cf. cap.2, n.51–52.

⁸⁹ Met.IX, 2 (57ra); Met.V, 5 (29vb): *actus et potentiae sunt differentiae convenientes omnibus praedicamentis*; Periherm.II, 6 (Van der Lecq 75).

⁹⁰ Met.IX, 2 (57ra); cf. Phys.III, 10 (53rb–vb); zur Interpretation dieser Definition: Spaemann-Löw, *Die Frage Wozu?*, p.57 sqq.; ihre mittelalterliche Diskussion hat A. Maier verfolgt: *Motus est actus entis in potentia* . . ., in: *Studien V*, 1–57; zu Buridan: pp.53–56; Descartes hat sie für eine extreme Absurdität gehalten, Reg.12, 23 (AT X p.426): *At vero nonne videntur illi verba magica proferre, quae vim habent occultam et supra captum humani ingenii, qui dicunt 'motum', rem unicuique notissimam, 'esse actum entis in potentia, prout in potentia est'?* quis enim intelligit haec verba? quis ignorat quid sit motus?

das *passum*, indem es ihm seine Form verleiht.⁹¹ Da also das Bewegende entweder selbst Form oder doch zumindest durch eine Form in seiner Tätigkeit bestimmt ist, kann auch das *agens* ein *actus* heißen (und entsprechend das *passum* hinsichtlich seines Erleidens *potentia* oder *in potentia*). Auch in diesem Verständnis sind Akt und Potenz einander in relationaler Weise entgegengesetzt.

Eine letzte Bedeutung, die jetzt aber von Buridan nicht mehr über einen konzeptionellen Aspekt einer anderen Bedeutung eingeführt wird, in ihrer Fundamentalität gleichsam für sich steht, lautet:

*esse in actu et esse in potentia significantur per ista verba 'est' et 'potest esse', sive sint simpliciter sumpta ita quod sint secundo adiacentia, sive tertio adiacentia secundum unumquodque praedicatorum.*⁹²

In diesem Sinne ist die Redeweise zu verstehen, die von etwas sagt, es sei in Akt oder in Potenz. Sie meint nichts anderes, als daß etwas wirklich ist oder möglich ist. Dabei kann das Mögliche noch eine zusätzliche Konnotation haben, nämlich dann, wenn nicht bloß das Mögliche, sondern die *carentia essendi* gemeint ist. Letzteres schließt die Nicht-Widersprüchlichkeit ausdrücklich ein. Dieser zweite Begriff der Potenz, den Buridan auch den eigentlichen nennt,⁹³ meint also, wenn man so sagen darf, das schlichte Nicht-sein, während der allgemeinere auch noch das bloß Kontingente und das Notwendige einschließt, so daß sowohl das, was ist, wie das, was nicht ist, dessen Sein aber keinen Widerspruch implizierte, möglich heißen kann.⁹⁴ Der strenge Begriff des Möglichen ist daher zu dem der Wirklichkeit vollständig alternativ. Wenn ein Ding zu sein anfängt, hört damit die Möglichkeit auf, und wenn ein Ding zu sein aufhört, hört auch die Möglichkeit, nicht zu sein, auf.⁹⁵

Jener eigentliche Begriff des Möglichen als Nicht-Seins, wie Buridan ihn auch noch im späten Ethik-Kommentar verwendet,⁹⁶

⁹¹ Met.IX, 2 (57ra): *de ratione agentis est assimilare sibi passum per formam quam ad sui similitudinem adducit et producit in passo.*

⁹² *ib.*

⁹³ *de caelo* I, 23 (Moody 113): *nos loquimur hic de potentia proprie dicta, scilicet prout hoc nomen 'potentia' connotat carentiam essendi.*

⁹⁴ *de caelo* I, 23 (Moody 114): *quam ad illud quod non est cui tamen non repugnat esse.* Dies ist die scotische Formel: *ox.IV d.1 q.2 n.8* (ed. Vivès XVI, 108b); *d.8 q.1 n.2* (ed. Vivès XVII, 7b); *ord.I d.43 n.7* (ed. Vat. VI p.354).

⁹⁵ *de caelo* I, 23 (Moody 114).

⁹⁶ Eth.IX, 6 (197va): *potentia est rem non esse, actus autem est eam esse;*

erinnert unmittelbar an Ockham.⁹⁷ Möglichkeit bedeutet lediglich die Modalität einer Aussage, d.h. einen Modus der Prädikation, und nicht einen Zustand eines Seienden. Ein Seiendes kann nur wirklich existieren oder es ist kein Seiendes. Die Ineinssetzung von Sein und Akt, die zunächst bei Thomas eine Dissoziierung von forma und esse unvermeidlich machte, wird jetzt so strikt aufgefaßt, daß der Akt nicht als der primäre Modus von Sein und folglich auch Potenz nicht als deren sekundärer Modus aufgefaßt werden kann. Der Modusbegriff hat hier also seine Funktion verloren.⁹⁸ Wirklich-Sein heißt hier: Es ist der Fall, daß . . . Die absolute und die prädikative Verwendung von "ist" beziehen sich auf einen Sachverhalt. Entsprechendes gilt von den Ausdrücken "Möglichkeit" und "in Möglichkeit sein". Der Sachverhalt, der damit gemeint ist, ist jedoch wie gesagt in sich differenziert, so daß auch das Verhältnis von Akt zu Potenz ein je unterschiedliches sein muß. Derjenige Begriff von Potenz, welcher keine konnotative Bedeutung besitzt, verhält sich zum Aktbegriff als der allgemeineren. Denn alles, was ist, kann auch sein, aber nicht umgekehrt. Wenn deren Verhältnis jedoch unter Voraussetzung eines konnotierenden Potenzbegriffes angesetzt werden soll, dann muß es im Sinne eines privativen Gegensatzes verstanden werden. Dies letztere – also nicht das sachlich eigentliche! – entspricht der Redeweise des Aristoteles, wenn er (?) sagt, *actus est existere rem et potentia est illam rem non existere*.⁹⁹ Obwohl auch Buridan Materie als ein der Form komplementäres Element substantieller Einheit versteht,¹⁰⁰ wird der Materie doch eigentliche Wirklichkeit

Phys.I, 21 (25vb). Unter anderem Aspekt ist aber auch die zusammenfassende Einheit ein Nicht-Seiendes: de supp., II (Reina 199 sq.): *maxime inter alios terminos infinitos videtur quod iste terminus 'non ens' non posset supponere, quod est falsum, quia, quamvis pro nullo supponat, tamen pro pluribus copulative vel collective supponit, quia vere dicimus quod exercitus est non ens et Sortes et Plato sunt non ens, quia sunt et tamen non sunt ens; cf. n.19.*

⁹⁷ Ockham, *Expos. Phys.* III, 2 § 1 (Oph IV p.415): *Notandum est hic quod non est intentio Philosophi dicere quod de numero entium aliquod sit ens tantum in actu et aliquod sit ens tantum in potentia, quia omne ens est in actu et nullum ens est in potentia. Unde quando Sortes non est actualiter existens, Sortes non est ens, quia haec est falsa 'Sortes est ens', Sorte non existente. cf. Sum. Nat. Philos. I, 10 (Oph VI p.183 sqq.)*

⁹⁸ Die Dissoziierung von forma und actus macht Buridan nicht in jeder Hinsicht rückgängig: Nicht jeder Akt ist eine im strengen Sinne, d.h. von der Formierungsfunktion her, verstandene Form: *Deus qui est actus purissimus non sic dicitur forma*. Dies kann nur in einem weiten Sinne als wahr gelten. Buridan sagt allerdings nicht, worin dieser Sinn besteht: *Met.* VIII, 1 (56ra).

⁹⁹ *Met.* IX, 2 (57ra); q.7 (59va).

¹⁰⁰ *de coelo* I, 11 (Moody 49): *proprie loquendo materia vocatur ex qua cum forma substantiali sibi inhaerente componitur substantia per se subsistens quae dicitur 'hoc aliquid'*.

zugesprochen.¹⁰¹ Daß dies konzessiv formuliert werden muß, liegt auf der Hand: In der aristotelischen Tradition gilt die Einheit aus Wirklichkeiten als geringer und lockerer als die Einheit aus komplementären Momenten.

Die grundlegende Bedeutung der Modalitätskonzeption Buridans liegt auf der Hand. Wie auch andere Konzepte aus dem Umkreis des Nominalismus hat es bislang jedoch in der Literatur anscheinend noch keinen Niederschlag gefunden.¹⁰² Denn die Bestimmung der Möglichkeit als das Nicht-Bestehen einer Sache (oder Nicht-Zukommen einer Eigenschaft) wirkt nicht bloß der Sache nach kontraintuitiv, sondern auch auf dem Hintergrund des mittelalterlichen Aristotelismus als eine radikale Neuansetzung. Man muß fragen, wie beides zusammenkommen kann. Wenn man von etwas sagt, es sei möglich, dann meint man gerade nicht – weil nicht ausschließlich –, es sei nicht. Daraus entwickelt sich der Ansatz des Aristoteles. Er verstand daher Möglichkeit als eine Weise von Sein, und nicht wie die eleatisch orientierten Megariker als Weise des Nichtseins. Dies deshalb, weil man im Falle der Nicht-Unterschiedenheit zur gleichfalls nichtigen Unmöglichkeit in große Schwierigkeiten gerät.

Die Frage, von welchen theoretischen Voraussetzungen dieses Modalitätskonzept Buridans verständlich wird, läßt sich nicht mit nur einer Ansetzung beantworten. Man muß wohl zumindest Zusammenhänge miteinbeziehen, bei denen aber keine Vorrangigkeit angebbar scheint:

Zum einen ist die univoke Bedeutung von *ens* zu nennen. Wenn „seiend“ nicht mehr viele, aber auf einander bezogene Bedeutungen aufweist, wird es von vornherein unmöglich, Möglichkeit als eine Weise von Sein zu fassen. Sie kann dann nur aus dessen Gegenteil, eben als Nicht-sein gefaßt werden.

Zum anderen aber ist hier sicherlich auch Buridans Verzicht auf die Finalität zu nennen. Dieser zwingt ihn zu dem weiteren Verzicht, einen Zustand als ein Verhältnis zu einer noch zu erreichenden Bestimmung zu denken. Ohne einen finalen Bezug ist etwas nur das, was es jetzt ist, und das, was es einmal sein wird oder sein soll, ist nicht. Auch in dieser Diskussionsphase ist also

¹⁰¹ Phys.I, 20 (24rb): *materia est actus*; wie drastisch Buridan dies meint, zeigt die *quaestio* insgesamt; zur Aktualität der Materie bei Ockham: G. Leff, William of Ockham, 572–576.

¹⁰² Weder in dem ansonsten sehr nützlichen Buch von I. Pape (Tradition und Transformation der Modalität, I. Band: Möglichkeit – Unmöglichkeit, Hamburg 1966) noch in dem Artikel „Möglichkeit“ von H. Seidl (HWPh VI, 1984, col.83) wird auf die nominalistische Diskussion eingegangen.

die Finalität weit entfernt davon, lediglich ein internes Problem der Naturphilosophie zu sein.

Eine letzte Frage im Kontext der relationalen Bestimmung von Akt und Potenz sei noch kurz aufgenommen. Aristoteles hatte den Primat (das Früher-sein) des Aktes vor der Potenz in dreifacher Hinsicht behauptet: dem Wesen, dem Begriff und in gewisser Weise auch der Zeit nach.¹⁰³ Der zweite Gesichtspunkt scheint nun gegen die offenkundige Kontrarität der beiden Begriffe zu sprechen. Wenn sie sich aber zueinander konträr verhalten, dann bestimmen sie sich notwendig auch wechselseitig und nicht nur der Akt die Potenz. Buridan zitiert eine entsprechende Auslegung:

Sed tamen aliqui obiiciunt, quia sicut non debet esse circulatio in demonstrationibus, ita nec in definitionibus; et tamen esset circulatio si utrumque per reliquum definiretur.¹⁰⁴

Vielleicht spielt dies an auf ein Argument bei Duns Scotus, der zum Zwecke der Vermeidung einer wechselseitigen, d.h. zirkulären Definition ein Moment der Absolutheit im Akt angenommen hatte.¹⁰⁵ Die Zitation ist allerdings hinsichtlich der Pointe zu unbestimmt, als daß ein direkter Bezug angenommen werden dürfte.¹⁰⁶

Buridan selbst gibt darauf eine doppelte Antwort. Zum einen scheint ihm ein Mißverständnis vorzuliegen. Der eine Pol einer Korrelation wird nicht *durch* den Gegenpol erkannt, sondern eben *zusammen* mit ihm. Beide werden zugleich, nicht aber der eine nach dem anderen und daher durch ihn erkannt. Zum anderen spricht Aristoteles – und hier, scheint mir, hat Buridan auch in der Sache Recht – nicht vom Erkenntnisverhältnis zweier korrelativer Begriffe, sondern von den Dingen:

¹⁰³ Metaph.IX, 8; 1049 b 10–12.

¹⁰⁴ Met.IX, 6 (59ra).

¹⁰⁵ cf. ord.I d.30 n.34 (ed. Vat. VI p.83); Met.IX q.2 n.12 (ed. Vivés VII, 540a): licet ens in potentia non sit ens ita simpliciter, sicut ens in actu, sic ratio possibilis deminuat ens, non tamen omnino destruit rationem entis, bene autem tale determinans potest habere rationem dividendis; dazu L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, p.21 sq., vor allem die p.22 zitierte Passage aus derselben Spalte; cf. cap.12, n.18; Johannes von Jandun, Met. IX, 8 (116va–vb); auch Ferrandus hält die Definition für strikt korrelativ und bestreitet anders als Thomas eine Vorordnung: A. Zimmermann, *Die Kritik*, p.265 sq. Siger von Brabant hingegen behauptet die Vorrangigkeit, de aeternitate mundi 4 (Bazán 128): Manifestum autem est actum ipsam potentiam ratione procedere, nam et potentia per actum definitur.

¹⁰⁶ Auch Averroes diskutiert dies ja schon in seinem Kommentar ad loc.; Buridan zitiert es in de rel.I, 23 (f.188v). – Ganz generell gesagt, scheinen mir nicht selten die Bezugnahmen auf Scotus (oder spätere Vertreter des Skotismus) eher über-schätzt zu werden. Auch hier im Kommentar zum 9.Buch, wo Buridan die

illi termini prout sunt relativi bene definiuntur per invicem nec unus est prior altero secundum rationem. Tamen hoc non obstante possibile est quod res quae est actus sit nobis notior quam potentia activa vel passiva eius.¹⁰⁷

Zuletzt bleibt also für Buridan die logische Möglichkeit nur dann ein sinnvolles Theorem, wenn sie übereinkommt mit einer realen Möglichkeit.¹⁰⁸ Das Prädikat der Allmacht Gottes erlaubt ihm diese Rücknahme. Nichts ist also in sich möglich, was nicht Gott vermöchte.

aristotelische Unterscheidung der rationalen von den arationalen Vermögen diskutiert, sagt er: *Intellectus non est sufficiens ad determinandum voluntatem; sed hoc habet voluntas de sua libertate* (IX, 4; f.58ra). Dies erinnert natürlich an Scotus; allerdings sind die Zeugnisse des Pariser Skotismus im 14. Jahrhundert noch viel zu unbestimmt, so daß man allenfalls an den Umkreis einer Herkunft, nicht aber an bestimmte Autoren denken darf. Sowohl Palacz in seiner Arbeit über die Universaliendiskussion (Das Universalienproblem in Johannes Buridans frühen polemischen Schriften, in: *Misc. Med.* XIII, 1, 1981, 504–510) als auch Krieger über den "Begriff der praktischen Vernunft" (Münster 1986) scheinen mir die Orientierung am Skotismus zu überschätzen.

¹⁰⁷ Met.IX, 6 (59ra).

¹⁰⁸ Met.IX, 8 (60rb): *nulla res erat quae esset potentia ad esse Sortis nisi potentia activa Dei quae sic potest dici potentia ad esse Sortis, quia erat potentia activa Sortis*; in *de caelo* I, 23 (Moody 112; 116) wird die Möglichkeit der Erschaffung der Welt als *potentia supernaturalis* ausgeschieden.

QUELLENVERZEICHNIS

Ungedruckte Quellen:

- Johannes Buridanus, Tractatus de relationibus, München Staatsbibliothek, Clm 18 789.
—, Tractatus de relationibus, Uppsala C 605.

Gedruckte Quellen:

- Adam de Wodeham, Lectura secunda in librum primum sententiarum, ed. R. Wood, St. Bonaventure, N.Y. 1990.
Aegidius Romanus, Super Authorem Libri de Causis Alfarabium, Venedig 1550.
—, Quodlibeta, Louvain 1646 (= ND Frankfurt 1966).
—, Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis, Venedig 1502 (= ND Frankfurt 1968).
Albertus Magnus, Opera omnia, ed. A. Borgnet, Paris 1890 sqq.
—, Opera omnia, editio Coloniensis, Münster 1951 sqq.
Averroes, Aristotelis opera omnia cum Averrois commentariis, Venedig 1562–1574 (= ND Frankfurt 1962).
Averroes, in librum V (Δ) Metaphysicorum Aristotelis, ed. R. Ponzalli, Bern 1971.
Avicenna, Sufficientia, Venedig 1508 (= ND Frankfurt 1961).
—, Liber de philosophia prima sive scientia divina (Metaphysica), ed. S. Van Riet, Louvain – Leiden, 1977; 1980.
Bonaventura, Opera omnia, ed. Coll.S. Bonaventurae, ad Claras Aquas, 1882–1902.
Crathorn, Quaestiones in I sententiarum, ed. F. Hoffmann, Münster 1988.
Dietrich von Freiberg, Opera omnia, veröffentlicht unter Leitung von K. Flasch, Hamburg 1977 sqq.
Durandus de S. Porciano, Commentaria in Sententias Petri Lombardi, Lyon 1563.
—, De natura cognitionis, ed. J. Koch, Münster 1927.
—, Quodlibeta Avenionensia tria, ed. P.T. Stella, Zürich 1965.
Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, ed. im Auftrag der DFG, Stuttgart 1936.
Gregor von Rimini, Lectura super primum et secundum Sententiarum, ed. A.D. Trapp – V. Marcolino, Berlin – New York 1981 sqq.
Heinrich von Gent, Quodlibeta, Paris 1518.
—, Summa quaestionum ordinarium, Paris 1520 (= New York 1953).
—, Opera omnia, ed. R. Macken et al., Louvain 1979 sqq.
Jakob von Viterbo, Quaestiones de divinis praedicamentis, ed. E. Ypma, Rom 1983 sqq.
Johannes Buridanus, Quaestiones super octo physicorum libros Aristotelis, Paris 1509 (= ND Frankfurt 1964).
—, Quaestiones super decem libros ethicorum Aristotelis, Paris 1513 (= ND Frankfurt 1968).
—, Subtilissimi perutiles quaestiones in ultima lectura editae super duodecim libros Metaphysicae, Paris 1518 (= ND Frankfurt 1964).

- , *Quaestio de puncto*, ed. V. Zoubov, Jean Buridet les concepts du points au XIV siècle, in: *Medieval and Renaissance Studies* 5 (1961), 43–95.
- , *Quaestiones super Isagogen Prophyrii*, ed. R. Tatarzynski, in: *Przegląd Tomistyczny* 2 (1986), 121–195.
- , *Johannis Buridani Tractatus de differentia universalis ad individuum*, ed. S.Szyller, in: *Przegląd Tomistyczny* 3 (1987), 137–178.
- , *Questio de dependentiis, diversitatibus et convenientiis*, ed. J.M.M.H. Thijssen, in: *Misc.Med.XXI*, 1 (1991), 238–251.
- , *De suppositionibus*, ed. M.H. Reina, in: *Riv.crit di storia della filosofia* 12 (1957), 180–208; 323–352.
- , *Quaestiones super libris quattuor De caelo et mundo*, Cambridge Mass. 1942.
- , *Tractatus de consequentiis*, ed. H. Hubien, Louvain – Paris 1976 (*Philosophes médiévaux* 16).
- , *Quaestiones super libris Analyticorum Priorum*, q.20: *Utrum per inductionem probatur propositio immediata*, ed. E.P. Bos, *Pseudo-Johannes Duns Scotus über Induktion*, in: B. Mojsisch – O. Pluta (1991), I, 71–103; hier pp.100–103.
- , *Sophismata*, ed. T.K. Scott, Stuttgart 1977.
- , *Questiones longe super librum perihermeneias*, ed. R. Van der Lecq, Nijmegen 1983 (*Aristarium* 4).
- , *Quaestiones in Praedicamenta*, ed. J. Schneider, München 1983 (*Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt*, XI).
- , *In Aristotelis libros de anima*, in: Lokert, *Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum*, Paris 1516.
- , *In Aristotelis libros de sensu et sensato*, in: Lokert, *Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum*, Paris 1516.
- , *In Aristotelis libros de memoria et reminiscencia*, in: Lokert, *Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum*, Paris 1516.
- , *In Aristotelis libros de somno et vigilia*, in: Lokert, *Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum*, Paris 1516.
- , *In Aristoteles libros de longitudine et brevitate vitae*, in: Lokert, *Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum*, Paris 1516.
- , *In Aristotelis libros de iuventute et senectute*, in: Lokert, *Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum*, Paris 1516.
- , *De motibus animalium*, ed. Fr. Scott u. H. Shapiro, in: *Isis* 58 (1967), 534–552.
- , *Summulae I.1.1; I.1.5; I.1.6; I.2.2; I.3.2*, ed. J. Pinborg, in: *The Logic of John Buridan*, ed. J. Pinborg, Copenhagen 1976, 82–88.
- , *Quaestiones longae in De anima* [II, 9–10; secundum eius tertiam lectionem], ed. A. Pattin, in: id., *Pour l'histoire du sens agent*, Leuven 1988, 241–252; 252–260.
- , *Quaestiones breves in De anima* [II, 9–10], ed. A. Pattin, in: ibid., 261–263; 263–266.
- , *Tractatus de infinito* (= *Quaestiones super libros Physicorum secundum ultimam lectionem*, liber III, *Quaestiones* 14–19), ed. J.M.M.H. Thijssen, Nijmegen 1991 (*Aristarium*, supplementa VI).
- , *Expositio De anima*, in: Patar B., *Le Traité de l'âme de Jean Buridan*, Louvain-la-Neuve – Longueuil 1991 (*Philosophes médiévaux*, XXIX).
- Ps-Buridan, *Quaestiones super octo libros Politicorum Aristotelis*, Paris 1513 (= ND Frankfurt 1969).
- Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, ed. L. Vivès, Paris 1891–1895.
- , *Ordo*, editio Vaticana, Rom 1950 sqq.
- Johannes Gerson, *oeuvres complètes*, ed. P. Glorieux, Paris 1960 sqq.
- Johannes von Jandun, *Quaestiones in duodecim libros metaphysicae*, Venedig 1553 (= ND Frankfurt 1966).

- , *Quaestiones super octo libros physicorum Aristotelis*, Venedig 1551 (= ND Frankfurt 1969).
- Liber sex principiorum*, ed. L. Minio-Paluello, in: *Aristoteles Latinus I 6–7*, Bruges-Paris 1966.
- Petrus Hispanus, *Tractatus called afterwards Summulae logicales*, ed. L.M. De Rijk, Assen 1972.
- Petrus Johannes Olivi, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. B. Jansen, Quaracchi 1922–1926.
- Petrus Thomae, *Quodlibet*, ed. M.R. Hooper – E.M. Buytaert, New York 1957. (Franc. Inst. Publ., Text Series 11).
- Robert Grossteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, ed. P. Rossi, Firenze 1981.
- Robert Holcot, *In quatuor libros sententiarum quaestiones*, Lyon 1518 (Frankfurt 1967).
- , (ed. H.G. Gelber), *Exploring the Boundaries of Reason. Three Questions on the Nature of God by Robert Holcot OP*, Toronto 1983.
- Robert Kilwardby, *Quaestiones in librum primum Sententiarum*, ed. J. Schneider, München 1986. (Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd. 13).
- , *De natura relationis*, ed. L. Schmücker, Brixen 1980.
- Siger von Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, ed. C.A. Graiff, Louvain 1948.
- , *Quaestiones in Metaphysicam II–V (Reportation de Munich)*, ed. W. Dunphy, Louvain 1981, pp.35–302.
- , *Quaestiones in Metaphysicam V–VII (Rep.Vindob.)*, ed. W. Dunphy, Louvain 1981, pp.303–415.
- , *Quaestiones in Metaphysicam II–VII (Rep.Cantabr.)*, ed. A. Maurer, Louvain 1983, pp.23–394.
- , *Quaestiones in Metaphysicam II–VII (Rep.Parisiensis)*, ed. A. Maurer, Louvain 1983, pp.395–466.
- , *de aeternitate mundi*, ed. B. Bazán, Louvain 1972. (Philosophes médiévaux, XIII, pp.113–121).
- Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*. CAG VIII, ed. C. Kalbfleisch, Berlin 1907.
- , *In Praedicamenta Aristotelis*, in: *CLCIA V, 1*, ed. A. Pattin – W. Stuyven, Louvain-Paris 1971.
- Suarez F., *Disputationes metaphysicae*, in: *Opera omnia*, ed. C. Berton, XXV–XXVI, Paris 1956.
- Thomas von Aquin, *In XII libros Metaphysicorum expositio*, ed. M.-R. Cathala – R.M. Spiazzi, Turin 1950.
- , *In VIII Physicorum Aristotelis expositio*, ed. Maggiolo, Turin 1954.
- , *In librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, ed. Pera, Turin 1950.
- , *Summa theologiae*, ed. Rubeis, Billuart et al., Turin 1932.
- , *Summa contra gentiles*, Turin 1961 (Marietti).
- , *Opuscula theologica*, ed. M.M. Calcaterra – R.M. Spiazzi, Turin 1954.
- , *Super librum de causis expositio*, ed. H.D. Saffrey, O.P., Fribourg-Louvain 1954.
- , *Expositio super librum Boethii de trinitate*, ed. B. Decker, Leiden 1965.
- Thomas von Sutton, *Quaestiones ordinariae*, ed. J. Schneider, München 1977.
- Ulrich v.Straßburg, *De summo bono II, 1–4*, ed. A.de Libéra, Hamburg 1987 (CPHTME I, 2(1)).
- , *De summo bono IV, 1–2(1–7)*, ed. S. Pieperhoff, Hamburg 1987 (CPHTME I, 4(1)).
- Walter Burley, *Super Artem Veterem*, Venedig 1485.
- , *In Physicam Aristotelis expositio et quaestiones*, Venedig 1501 (= ND Hildesheim 1972).

- , *Commentarius in librum Perihermeneias Aristotelis*, ed. St.F. Brown, in: *Franc. Stud.* 33 (1973), 45–134.
- , *Quaestiones in librum Perihermeneias*, ed. St.F. Brown, in: *Franc. Stud.* 34 (1974), 202–295.
- Wilhelm von Alnwick, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de Quodlibet*, ed. A. Ledoux, Quaracchi 1937.
- Wilhelm von Ockham, *Opera philosophica et theologica*, ed. Inst. Franc. Univ. St. Bonav., St. Bonaventure, New York, 1967 sqq.
- Ps-Ockham, *Tractatus de relatione*, in: *Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica*, OPh VII (1988), 333–369.

VERZEICHNIS DER BENUTZTEN LITERATUR

- Adams M. McCord, Intuitive Cognition, Certainty and Scepticism in William Ockham, in: *Traditio* 26 (1970), 389–398.
- , Ockham on Identity and Distinction, in: *Franc. Stud.* 36 (1976), 5–74.
- , Ockham's Nominalism and Unreal Entities, in: *Philos.Rev.* 86 (1977), 144–176.
- , Ockham's Theory of Natural Signification, in: *The Monist* 61 (1978), 444–459.
- , Universals in the Early Fourteenth Century, in: Kretzmann (1982), pp.411–439.
- , Relations, Inherence and Subsistence: or, Was Ockham a Nestorian in Christology, in: *Noûs* 16 (1982), 62–75.
- , William Ockham: Voluntarist or Naturalist, in: Wippel (1987), 219–247.
- , William Ockham, 2 Bde, Notre Dame 1987.
- Aertsen J.A., Ockham, ein Transzendentalphilosoph? Eine kritische Diskussion mit G. Martin, in: E.P. Bos (1987), 3–13.
- Agrimi J., Les *Quaestiones de sensu* attribuées à Albert de Saxe. Quelque remarque sur les rapports entre philosophie naturelle et médecin chez Buridan, Oresme et Albert, in: Biard (1991), 191–204.
- Andersson-Schmitt M., *Manuscripta Mediaevalia Upsaliensia*. Übersicht über die C-Sammlung der Universitätsbibliothek Uppsala, Uppsala 1970.
- Andrés T. de, La significacion 'representativa' en Guillermo de Ockham, in: *Pensamiento* 24 (1968), 375–381.
- , El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje, Madrid 1969.
- Ashworth E.J., "I promise you a horse". A second Problem of Meaning and Reference in Late Fifteenth and Early Sixteenth Century Logic, in: *Vivarium* 14 (1976), 62–79; 139–155.
- , Equivocation and Analogy in Fourteenth Century Logic: Ockham, Burley and Buridan, in: B. Mojsisch – O. Pluta (1991), I, 23–43.
- Bärthlein K., Zur Kategorienforschung in der Antike. *Einleitung – Platon – Akademie – Aristoteles – Stoä – Plotinos – Zur nachfolgenden Kategorienforschung*, in: D. Koch [1990], 13–48.
- Balić C., Johannes Duns Scotus und die Lehrentscheidung von 1277, in: *Wiss. u. Weish.* 29 (1966), 210–229.
- Balthasar N., Javellus comme exégète de S. Thomas dans la question de la relation fini, in: *Philosophia perennis*, F.G.J. Geysers, ed. F.J. Rintelen, Regensburg 1930, 149–157.
- Baudry L., Les rapports de Guillaume d'Ockham et de Walter Burley, in: *AHDLMA* 9 (1934), 155–173.
- , Gauthier de Chatton et son Commentaire des Sentences, in: *AHDLMA* 14 (1943), 337–369.
- Bazán B., La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliciens radicaux?, in: *Dialogue* 19 (1980), 235–254.
- , Le commentaire de S. Thomas d'Aquin sur le Traité de l'âme. Un événement: L'Édition critique de la commission léonine, in: *Rev.sc.philos. et théol.* 69 (1985), 521–547.
- Beckmann J.P., *Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus*. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehung, Bonn 1967.

- , Das Subjekt-Prädikat-Schema und die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik bei Wilhelm von Ockham, in: Franz. Stud. 59 (1977), 1–14.
- , Zur Transformation von Metaphysik durch Kritik, in: Phil. Jb. 92 (1985), 291–309.
- , u.a. (ed.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen (Festschrift für W. Kluxen), Hamburg 1987.
- , Allmacht, Freiheit und Vernunft. Zur Frage nach "rationalen Konstanten" im Denken des späten Mittelalters, in: J.P. Beckmann, 1987, pp. 275–293.
- Beierwaltes W., Platonismus und Idealismus, Frankfurt 1972.
- , Identität und Differenz, Frankfurt 1980.
- , Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt 1985.
- , Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotin Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretationen, Erläuterungen, Frankfurt 1991.
- Beonio Brocchieri Fumagalli M.T., Durando di S. Porciano. Elementi filosofici della terza redazione del "Commento alle Sentenze", Firenze 1969.
- Berger H., Simple Supposition in William of Ockham, John Buridan and Albert of Saxony, in: Biard (1991), 31–43.
- Berlière U., Trois traités inédits sur les flagellants de 1349, in: Rév. bénéd. 25 (1908), 334–357.
- Bettoni E., Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi, Milano 1959.
- Biard J., Le cheval de Buridan. Logique et philosophie du langage dans l'analyse d'un verbe intentionnel, in: O. Pluta (1988), 119–137.
- , Logique et théorie du signe au XIV^e siècle, Paris 1989.
- , Les sophisme du savoir: Albert de Saxe entre Jean Buridan et Guillaume Heytesbury, in: Vivarium 27 (1989), 36–50.
- , (ed.) Itinéraires d'Albert de Saxe. Paris-Vienne au XIV^e siècle, Paris 1991.
- Bianchi L., "Velare philosophiam non est bonum". A proposito della nuova edizione delle Quaestiones in Metaphysicam di Sigeri di Brabante, in: Riv. di storia della filos. 40 (1985), 255–270.
- Blumenberg H., Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt, in: studium generale 10 (1957), 61–80.
- , Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966.
- , Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt 1975.
- Boehner Ph., Medieval Logic. An Outline of its development from 1250–1400, Manchester 1952.
- , Collected Articles on Ockham, ed. E.M. Buytaert, St. Bonaventure, Louvain 1958.
- Bohrmann K., Die Welt als Verhältnis, Frankfurt 1983.
- Boler J.F., Ockham on Intuition, in: Journal of the History of Philos. 11 (1973), 95–106.
- , Ockham on Evident Cognition, in: Franc. Stud. 36 (1976), 85–98.
- , Intuitive and abstractive cognition, in: Kretzmann (1982), 460–478.
- Borst A., Krise und Reform der Universitäten im frühen 14. Jahrhundert, in: Konstanzer Blätter für Hochschulfragen 30 (1971), 47–62.
- Bos E.P., John Buridan and Marsilius of Inghen on Consequences, in: Pinborg (1976), pp. 61–69.
- , Mental Verbs in Terminist Logic (John Buridan, Albert of Saxony, Marsilius of Inghen), in: Vivarium 16 (1978), 56–69.
- , The Theory of Proposition According to John Duns Scotus' Two Commentaries on Aristotle's Perihermeneias, in: de Rijk (1987), pp. 121–139.
- , (ed.) Mediaeval Semantics and Metaphysics. Studies dedicated to L.M. de Rijk, Nijmegen 1985.
- , Pseudo-Johannes Duns Scotus über Induktion, in: B. Mojsisch – O. Pluta (1991), I, 71–103.
- u. H.A. Krop (edd.), Ockham and Ockhamists, Nijmegen 1987 (Aristarium IV).

- Bottin F., La Scienza degli Occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica, Rimini 1982.
- Braakhuis H.A.G. – Kneepkens C.H. – de Rijk L.-M. (ed.), English Logic and Semantics. From the end of the twelfth century to the time of Ockham and Burleigh, Nijmegen 1988. (Aristarium, suppl.1)
- Brampton Ch.K., Duns Scotus at Oxford, 1288–1301, in: Franc. Stud. 24 (1964), 5–20.
- , Personalities at the Process Against Ockham at Avignon, in: Franc. Stud. 26 (1966), 4–25.
- , Scotus and the Doctrine of the 'potentia Dei absoluta', in: stud. schol.-scot., II, Rom 1968, 567–574.
- Breidert W., Spätscholastik, in: Klassiker der Naturphilosophie, ed.G. Böhme, München 1989, 86–98.
- Breton St., La déduction thomiste des catégories, in: Rev. philos. de Louvain 60 (1962), pp.5–32.
- Brown B.F., Accidental Being. A Study in the Metaphysics of St. Thomas Aquinas, Lanham 1985.
- Brown St.F., A Modern Prologue to Ockham's Natural Philosophy, in: Misc.Med.XIII, 1 (1981), 238–266.
- , Walter Chatton's Lectura and William of Ockham's Quaestiones in Libros Physicorum Aristotelis, in: Essays Honoring A.B. Wolter, ed.W.A. Frank u. G. Etzkorn, St. Bonaventure 1985, 81–115.
- , Ockham and Final Causality, in: Wippel (1987), pp.249–272.
- Buchheim Th., Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens, Hamburg 1986.
- , Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen. Zu Schellings später philosophischer Einsicht, in: Jahrbuch des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 1992/93, pp.45–70.
- Burr D., Petrus Johannes Olivi and the Philosophers, in: Franc. Stud.31 (1971), 41–71.
- Caroti St. (ed.), Studies in Medieval Natural Philosophy, 1989.
- Cassirer E., Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Berlin 1910 (= Darmstadt 1969).
- Caujolle-Zaslowsky F., Les relatifs dans les *Catégories*, in: Concepts et Catégories dans la pensée antique, ed.P. Aubenque, Paris 1980, pp.167–195.
- Chenu M.-D., Les 'Philosophes' dans la philosophie chrétienne médiévale, in: Rev. sc. philos. et théol. 26 (1937), 27–40.
- Conti A.D., Thomas Sutton's Commentary on the *Catégories* according to Ms Oxford, Merton College 289, in: O. Lewry (1983), 173–213.
- , La teoria della relazione nei commentatori neoplatonici delle *Categorie* di Aristotele, in: Riv. crit. di storia della filos. 38 (1983), 259–283.
- Courtenay W.J. – Tachau K.H., Ockham, Ockhamists, and the English-German Nation at Paris 1339–1341, in: History of Universities 2 (1982), pp.53–96.
- , Adam Wodeham. An Introduction to His Life and Writings, Leiden 1978.
- , John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past, in: RTAM 39–40, (1972–73), 224–256, 147–174.
- , Nominalism and late medieval religion, in: The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion, ed. Ch. Trinkaus u. H.A. Obermann, Leiden 1974, 26–59.
- , The Role of English Thought in the Transformation of University Education in the Late Middle Ages, in: Rebirth, Reform, Resilience. Universities in Transition 1300–1700, ed. J.M. Kittelson – P.J. Transue, Columbus 1984, pp.103–162.
- , The Reception of Ockham's Thought at the University of Paris, in: Z. Kaluza (ed.), Paris 1984, pp.43–64.
- , Force of Words and Figures of Speech. The Crisis over Virtus sermonis in the Fourteenth Century, in: Franc. Stud. 44 (1984), 107–128.
- , The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages, in: Divine

- Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy, ed. T. Rudavsky, Dordrecht 1985, 243–269.
- , Schools and Scholars in Fourteenth-Century England, Princeton 1987.
- , The Reception of Ockham's Thought in Fourteenth-Century England, in: From Ockham to Wyclif, ed. A. Hudson and M. Wilks, Oxford 1987, 89–107.
- , Inquiry and Inquisition: Academic Freedom in Medieval Universities, in: Church History 58 (1989), 168–181.
- , Ockham, Chatton, and the London Studium: Observations on Recent Changes in Ockham's Biography, in: W. Vossenkuhl – R. Schönberger (1990), 327–337.
- , The Registers of the University of Paris and the Statutes against the *Scientia Occamica*, in: Vivarium 29 (1991), 13–49.
- Cunningham F., Distinction According to St. Thomas, in: The New Scholasticism 36 (1962), 279–312.
- Daly L.J., Some Notes on Walter Burley's Commentary on the Politics, in: Essays in Medieval History presented to B. Wilkinson, ed. T.A. Sandquist – M.R. Powicke, Toronto 1969, 270–281.
- Day S., Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics, St. Bonaventure 1947.
- Decker B., Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts, Münster 1967.
- Deku H., Wahrheit und Unwahrheit der Tradition. Metaphysische Reflexionen, ed. W. Beierwaltes, St. Ottilien 1986.
- Dempf A., Die Naturphilosophie Ockhams als Vorbereitung des Kopernikanismus, in: Bay. Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1974, H.2.
- De Rijk L.M., On Buridan's Doctrine of Connotation, in: Pinborg (1976), pp. 91–100.
- , La philosophie au Moyen Age, Leiden 1985.
- (ed.) – H.A.G. Braakhuis, Logos and Pragma (Essays on the philosophy of language in honour of Prof. G. Nuchelmans), Nijmegen 1987.
- , War Ockham ein Antimetaphysiker? Eine semantische Betrachtung, in: J.P. Beckmann, 1987, 313–328.
- , Logic and Ontology in Ockham. Some Notes on his View of the Categories of Being and the Nature of its Basic Principles, in: Bos (1987), 25–39.
- , John Buridan on Universals, in: Revue de métaphysique et de morale 97 (1992), 83–110.
- Dörrie H., Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus, Stuttgart–Bad Canstatt 1987.
- Doncoeur P., Le nominalisme de Guillaume Occam. La théorie de la relation, in: Rev. néo-scol. de Philos. 23 (1921), 5–25.
- Dreiling R., Der Konzeptualismus des Petrus Aureoli, Münster 1913.
- Duin J.J., La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant, Louvain 1954.
- Ebbesen S., The Summulae, Tractatus VII De fallaciis, in: Pinborg (1976), pp. 139–160.
- , Proof and its Limits according to Buridan, Summulae 8, in: Z. Kaluza (ed.), 1984, pp. 97–110.
- , Is Logic Theoretical or Practical Knowledge? in: Biard (1991), 267–283.
- Elie H., Le complexe significable, Paris 1937.
- Ermatinger I.T., John of Jandun in his Relations with Arts Masters and Theologians, in: Arts libéraux et philosophie au moyen âge, Paris 1969, 1173–1184.
- Evans G.R., The 'Conclusions' of Robert Grosseteste's Commentary of the 'Posterior Analytics', in: Studi Medievali III, 24.2 (1983), 729–735.
- Faral E., Jean Buridan: Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvrages, in: AHDLM 21 (1946), 1–53.
- , Jean Buridan: Maître ès arts de l'Université de Paris, in: Hist. litt. de la France, Bd. 38, Paris 1949, 462–605.

- , A propos de l'édition des textes anciens. Le cas du manuscrit unique, in: Recueil de travail à M. Clovis Brunel, Bd.I, Paris 1955, pp.408–421.
- H. Fischer, Grundgedanken der deutschen Predigten, in: Meister Eckhart der Prediger. Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr, ed. U. Nix u. R. Oechslein, Freiburg 1960, 25–72.
- , Meister Eckhart. Einführung in sein philosophisches Denken, Freiburg-München 1974.
- Flasch K., Zur Rehabilitierung der Relation. Die Theorie der Beziehung bei Johannes Eriugena, in: Philosophie als Beziehungswissenschaft, FS J. Schaaf, ed. W.F. Niebel u. D. Leisegang, Frankfurt 1971, 3–25.
- , Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg, in: Kant-Studien 63 (1972), 182–206.
- , Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung, Leiden 1973. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, ed. J. Hirschberger, Bd.VII).
- , Einleitung zu: Dietrich von Freiberg, opera omnia I, 1977, pp.IX–XXVI; II, 1980, pp.XIII–XXXI; III, 1983, XV–LXXXV.
- , Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980.
- , (ed.) Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart, Hamburg 1984.
- , Bemerkungen zu Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, in: Flasch (1984), pp.34–45.
- , Von Dietrich zu Albert, in: Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Perspektiven, ed. R. Imbach u. Ch. Flüeler (= FZPT 32,1985), 7–26.
- , Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1986.
- , Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg, in: K. Ruh (1986), pp.125–134.
- , Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1987.
- , Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277, Mainz 1989.
- , Freiheit des Willens: 850–1150, in: Die Abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich, ed. J. Fried, Sigmaringen 1991, 17–47.
- Flüeler Chr., Rezeption und Interpretation der Aristotelischen *Politica* im späten Mittelalter, Amsterdam 1992.
- , Die Rezeption der "Politica" des Aristoteles an der Pariser Artistenfakultät im 13. und 14. Jahrhundert, in: Miethke J. (ed.), Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, München 1992, pp.127–138.
- Fredborg K.M., Buridan's quaestiones super Rhetoricam Aristotelis, in: Pinborg (1976), pp.47–59.
- Frede M., A Medieval Source of Modern Scepticism, in: Gedankenzeichen, FG K. Oehler, ed.R. Claussen u.R. Daube-Schackat, Tübingen 1988, 65–70.
- Frederici Vescovini G., La concezione della natura di Giovanni Buridano, in: La filosofia delle natura nel medioevo, Milano 1966, 616–624.
- Fritz K. v., Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre, in: Arch. f.Gesch. d. Philos.40 (1931), 449–496.
- Gabriel A.L., 'Via antiqua' and 'via moderna' and the Migration of Paris Students and Masters to the German Universities in the Fifteenth Century, in: Misc. Med. IX, 1974, pp.439–483.
- Gäje H., Simplicios in der arabischen Überlieferung, in: Der Islam 59 (1982), 6–31.
- Garcia F.M., Lexicon scholasticum philosophico-theologicum, Ad Claras Aquas 1910.
- Gauthier L., L'argument de l'âne de Buridan et les philosophes arabes, in: Mélanges R. Basset, Paris 1923, I pp.209–233.

- Gauthier R.-A., Notes sur Siger de Brabant: I. Siger en 1265, in: *Rev. des sc. phil. et théol.* 67 (1983), 201-232.
- , Notes sur Siger de Brabant: II. Siger en 1272-1275, Aubry de Reims et la scission des Normands, in: *Rev. des sc. phil. et théol.* 68 (1984), 3-49.
- Geach P.T., *Logic Matters*, Oxford 1972.
- Genequand Ch., *Ibn Rushd's Metaphysics*, Leiden 1984.
- Genest J.-F., Pierre de Cefferons et l'hypothèse du Dieu trompeur, in: Z. Kaluza (ed.), 1984, pp.197-214.
- Ghisalberti A., La teologia razionale di Giovanni Buridano, in: *Riv. di filos. neoscol.* 65 (1973), 17-53.
- , Giovanni Buridano. Dalla metafisica alla fisica, Milano 1975.
- , Necessità e libertà nelle 'quaestiones in metaphysicam' di Giovanni Buridano, in: *Medioevo* 1 (1975), 81-96.
- , L'intuizione in Ockham, in: *Riv. di filos. neo-scol.* 70 (1978), 207-226.
- , Giovanni Buridano. Il cielo et il mondo: Commento al trattato 'Del cielo' di Aristotele, Milano 1983.
- Gilbert N.W., Ockham, Wyclif, and the 'Via moderna', in: *Misc. Med. IX*, 1974, 85-125.
- Gilbert P.K., *Collate. A system to aid in the preparation of critical editions*, Ann Arbor (Mich.) 1979.
- Gilson Ét., Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennisant, in: *AHDLMA* 8 (1933), 37-42.
- , *The Unity of Philosophical Experience*, New York 1956.
- , Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales, Paris 1952.
- , *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955.
- Goddu A., *The Physics of William of Ockham*, Leiden-Köln 1984.
- Gómez Caffarena J., Cronologia de la 'Suma' de Enrique de Gante por relacion a sus 'Quodlibetos', in: *Gregorianum* 38 (1957), 57-59.
- , Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante, Rom 1958 (*Analecta Gregoriana* 93).
- Grabmann M., Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin, in: *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1926, Bd. I pp.266-313.
- , *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Untersuchungen und Texte* [1927], in: *GAA* I, 261-381.
- , Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles, in: *Gesammelte Akademieabhandlungen*, Paderborn 1979, Bd. II, 1725-1800. (*GAA*)
- Grajewski M., *The Formal Distinction of John Duns Scotus*, Washington 1944.
- Grant E., *Physical Science in the Middle Ages*, New York 1971.
- , *Studies in Medieval Science and Natural Philosophy*, London 1981.
- , Science and the Medieval University, in: *Rebirth, Reform, Resilience*, ed. J.M. Kittelson - P.J. Transue, Columbus 1984, 68-102.
- , Science and Theology in the Middle Ages, in: *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, ed. D.C. Lindberg and R.L. Numbers, Berkeley 1986, pp.49-75.
- Green-Pedersen N.J., *The Summulae of John Buridan, Tractatus VI De locis*, in: Pinborg (1976), pp.121-138.
- Gregory T., La tromperie divine, in: Z. Kaluza (ed.), 1984, pp.187-195.
- Greive H., Zur Relationslehre Wilhelms von Ockham, in: *Franz. Stud.* 49 (1967), 248-258.
- Grignashi M., Un commentaire nominaliste de la *Politique* d'Aristote: Jean Buridan, in: *Comm.intern. pour l'histoire des assemblées d'états, Ancien Pays et assemblées d'états* 19 (1960), 123-142.
- Haas A.M., Meister Eckharts mystische Bildlehre, in: *Misc. Med.* VIII, 1971, 113-138.
- Habib N., A medieval perspective on the meaningfulness of fictitious terms: A study of John Buridan, in: *Franc. Stud.* 45 (1985), 73-82.

- Heck E., Roger Bacon. Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft, Bonn 1957.
- Heidegger M., Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, in: Frühe Schriften, Frankfurt 1972, 131–353.
- Henninger M.G., Peter Aureoli and William of Ockham on relations, in: Franc. Stud. 45 (1985), 231–243.
- , Aquinas on the ontological status of relations, in: J. Hist. Philos. 25 (1987), 491–515.
- , Relations. Medieval Theories 1250–1325, Oxford 1989.
- , Thomas Wylton's theory of relations, in: Doc. Studi Trad. filos. med. 1 (1990), 457–490.
- Heynck V., Zur Datierung der Sentenzenkommentare des Petris Johannis Olivi und des Petrus de Trabibus, in: Franz. Stud. 30 (1956), 371–398.
- , Zur Datierung einiger Werke des Petrus Johannes Olivi, in: Franz. Stud. 46 (1964), 335–364.
- Hissette R., Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277, Louvain-Paris 1977.
- , Note sur Nicolas d'Autrecourt, in: Bull. de philos. méd. 23 (1981), 94–96.
- , Etienne Tempier et ses condamnations, in: RTAM 47 (1980), 231–270.
- Hödl L., Neue Begriffe der Seinserkenntnis im Einflußbereich des Heinrich v. Gent, in: Die Metaphysik im Mittelalter (= Misc. Med. II), ed. P. Wilpert, Berlin 1963, pp. 607–615.
- , Die philosophische Gotteslehre des Thomas von Aquin O.P. in der Diskussion der Schulen um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert, in: Riv. di filos. neoscol. 70 (1978), 113–134.
- , Die Würde des Menschen in der scholastischen Theologie des späten Mittelalters, in: De dignitate hominis, FS C.-J. Pinto de Oliveira, ed. A. Holderegger et al., Freiburg in Ue. 1987, pp. 107–132.
- , „... sie reden, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe.“ Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der doppelten Wahrheit, in: Philosophie im Mittelalter, ed. J.P. Beckmann 1987, 225–243.
- Hoeres W., Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus, in: Franz. Stud. 47 (1965), 121–186.
- Hösle V., Einführung zu: Raimundus Lullus, Die neue Logik. Logica nova, Hamburg 1985 (PhB 379), IX–LXXXII.
- Hoffmann F., Robert Holcot – die Logik in der Theologie, in: Misc. Med. II, 1963, 624–639.
- , Der Satz als Zeichen der theologischen Aussage bei Holcot, Crathorn und Gregor von Rimini, in: Misc. Med. VIII, 1971, pp. 296–313.
- , Thomas-Rezeption bei Robert Holcot? in: Theol. Philos. 49 (1974), 236–251.
- Holzer O., Zur Beziehungslehre des Doctor Subtilis Johannes Duns Scotus, in: Franc. Stud. 33 (1951), 22–49.
- Honnefelder L., Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert, in: J.P. Beckmann, 1987, 165–186.
- , Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Kant – Peirce), Hamburg 1990 (Paradeigmata 9).
- Horstmann R.- P., Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen, Königstein/Ts. 1984.
- , Ontologischer Monismus und Selbstbewußtsein, in: All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West, ed. D. Henrich, Stuttgart 1985 (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Bd. 14), pp. 230–246.
- Hubien H., Logiciens médiévaux et logique d'aujourd'hui, in: Rev. philos. de Louvain 75 (1977), 219–232.
- , Buridan and Lesniewski on the copula, in: Braakhuis (1988), 415–425.
- Hübener W., Der theologisch-philosophische Konservatismus des Jean Gerson, in: Misc. Med. IX, 1974, 171–200.

- , Ist Thomas Hobbes Ultranominalist gewesen? in: Stud. Leibn.9 (1977), pp.77–100.
- , Occam's razor Not Mysterious, in: Arch. f.Begriffsgesch. 27 (1983), 73–92.
- , *Ordo* und *mensura* bei Ockham und Autrecourt, in: Misc.Med.XVI, 1, 1983, 103–117.
- , Die Nominalismus-Legende. Über das Mißverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus, in: Spiegel und Gleichnis, FSJ. Taubes, ed.N.W. Bolz und W. Hübener, Würzburg 1983, 87–111.
- , Robertus Anglicus OFM und die formalistische Tradition, in: J.P. Beckmann (ed.), 1987, 329–353.
- Huning H.P., Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie, in: Franz. Stud.46 (1964), 193–286.
- Imbach R., Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia* Dietrichs von Freiberg O.P., in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 26 (1979), 369–425.
- , Wilhelm von Ockham, in: O. Höffe (ed.), Klassiker der Philosophie, Bd.I, München 1981, 220–244.
- , (u.U.Lindblad): *Compilatio rudis ac puerilis*. Hinweise und Materialien zu Nikolaus von Straßburg O.P. und seiner *Summa*, in: Imbach (1985), pp.155–233.
- , Metaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Straßburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien, in: Theol.Philos. 61 (1986), pp.359–395.
- , Neue Perspektiven für die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie (Rez. von de Rijck, 1985), in: Freib.Zs f.Philos. und Theol.34 (1987), pp.243–256.
- , Philosophie und Eucharistie bei Wilhelm von Ockham. Ein vorläufiger Entwurf, in: Ockham und Ockhamists, ed. E.P. Bos u. H.A. Krop, Nijmegen 1987 (Aristarium IV), pp.43–51.
- Inciarte F., Die Suppositionstheorie und die Anfänge der extensionalen Semantik, in: Misc.Med.IX, 1974, 126–141.
- Jourdain Ch., *Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge*, Paris 1988.
- Jolivet J. – Kaluza Z. – de Libera A. (edd.), *Lectio-num varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904–1987)*, Paris 1991.
- Jordan M.D., The Controversy of the Correctoria and the Limits of Metaphysics, in: Speculum 57 (1982), 292–314.
- Kaluza Z. – Vignaux P.(ed.), *Preuve et raisons à l'université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*, Paris 1984.
- , Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et Réalistes aux confins du XIV^e et du XV^e siècles, Bergamo 1988.
- , Le 'De universali reali' de Jean de Maisonneuve et les epicuri litterales, in: Freib. Zs. f. Philos. und Theol. 33 (1986), 469–516.
- , Le chancelier Gerson et Jérôme de Prague, in: AHDLM 51 (1984), 81–126.
- Kampits P., Substanz und Relation bei Nikolaus Cusanus, in: Zs. f. philos. Forschung 30 (1976), 31–50.
- Karger E., Un débat médiéval sur le concept du sujet d'un énoncé catégorique. Etude d'un texte de Jean Buridan, in: Z. Kaluza (ed.), 1984, pp.111–125.
- Kenny A. – Pinborg J., Medieval philosophical Literature, in: Kretzmann (1982), 11–42.
- Kluxen W., Der Übergang von der Physik zur Metaphysik im thomistischen Gottesbeweis, in: Freib. Zs. f. Philos. und Theol. 40 (1993), 44–54;
- King P., *Jean Buridan's Logic: The Treatise on Supposition and the Treatise on Consequences*, Dordrecht 1985.

- , Jean Buridan's philosophy of science, in: Stud. Hist. Philos. Sc. 18 (1987), 109–132.
- Klima G., Latin as a formal language, in: CIMA GL 61 (1991), 78–106.
- Kneale W. and M., The Development of Logic, Oxford 1978.
- Knudsen Chr., Ein ockhamkritische Text zu Signifikation und Supposition und zum Verhältnis von erster und zweiter Intention, in: CIMA GL 14 (1975), 1–26.
- , Intentions and Impositions, in: Kretzmann (1982), pp.479–495.
- Knuuttila S., Natural Necessity in John Buridan, in: St. Caroti, pp.155–176.
- Kobusch Th., Der Experte und der Künstler. Das Verhältnis zwischen Erfahrung und Vernunft in der spätscholastischen Philosophie und der neuzeitlichen Wissensbegriff, in: Philos.Jb.90 (1983), 57–82.
- , Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg, in: Flasch (1984), 46–67.
- , Mystik als Metaphysik des moralischen Seins. Bemerkungen zur spekulativen Ethik Meister Eckharts, in: K. Ruh (1986), 49–62.
- , Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache, Leiden 1987.
- , Substanz und Qualität. *Die Reduzierung der Kategorien nach Wilhelm von Ockham*, in D. Koch [1990], 75–98.
- Koch D. u. Bort K. (ed.), Kategorie und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken, FS K. Hartmann, Würzburg 1990.
- Koch J., Durandus de S. Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts, Münster 1927.
- , Kleine Schriften, Roma 1973.
- Korolec J.B., La philosophie de la liberté de Jean Buridan, Stud. Med. 15 (1974), 109–252.
- , Les principes de la philosophie morale de Jean Buridan, Med.Philos.Polon. 21 (1975), 53–72.
- , L'Ethique à Nicomaque et le problème du libre arbitre à la lumière des commentaires parisiens du XIIIe siècle et la philosophie de la liberté de Jean Buridan, in: Med.Misc.10 (1976), 331–348.
- Krempel A., La doctrine de la relation chez S. Thomas, Paris 1952.
- , Anerkannte Thomas von Aquin transzendente Beziehungen?, in: Philos. Jb. 67 (1957), 171–178.
- Kretzmann N. et al. (ed.), The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge 1982.
- Krieger G., Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus, Münster 1986.
- , Die Stellung und Bedeutung der philosophischen Ethik bei Johannes Buridanus, in: Medioevo 12 (1986), 131–195.
- , Libertas oppositionis – libertas finalis ordinationis. Buridans Bestimmung menschlicher Freiheit als Beitrag zur Entwicklung des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses, in: Tradition und Innovation, XIII. Deutscher Kongress für Philosophie, ed. W. Kluxen, Hamburg 1988, pp.268–280.
- , *Motus est intrinsece aliter et aliter se habere*. Die Zuständlichkeit der Natur als Konsequenz des ursprünglich praktischen Weltverhältnisses des Menschen, in: Misc. Med. XXI, 1 (Mensch und Natur im Mittelalter), 1991, 195–215.
- Krings H., Transzendente Logik, München 1964.
- , Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee, 2. durchgesehene Aufl., Hamburg 1982.
- , Woher kommt die Moderne. Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham, in: Wilhelm von Ockham. Das Risiko modern zu denken, München 1986, 18–25.
- Kuksewicz Z., De infinitate vigoris Dei des Pariser Averroisten Johannes v. Jandun, in: Manuscripta 9 (1965), 167–170.

- , De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIVe siècles, Varsovie 1968.
- Langholm O., Price and Value in the Aristotelian Tradition. A Study in Scholastic Economic Sources, Bergen s.a.
- Largeault J., Enquête sur le nominalisme, Paris 1971.
- Leff G., Medieval Thought from Saint Augustine to Ockham, London 1958.
- , Bradwardine and the Pelagians. A Study of His De Causa Dei and its Opponents, Cambridge 1957.
- , Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought, Manchester 1961.
- , Richard FitzRalph, Commentator of the Sentences: A Study in Theological Orthodoxy, Manchester 1963.
- , William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse, Manchester 1975.
- , The Dissolution of the Medieval Outlook, New York 1976.
- Leibold G., Zum Begriff der Wissenschaft bei Wilhelm von Ockham, in: Zs.f.kath. Theol. 101 (1979), 434–442.
- , Zum Problem der Finalität bei Wilhelm von Ockham, in: Phil.Jb. 89 (1982), 347–383.
- , Zur Authentizität der naturphilosophischen Schriften Wilhelms von Ockham, in: J.P. Beckmann (ed.), 1987, 295–300.
- , Zum Problem der Metaphysik als Wissenschaft bei Wilhelm von Ockham, in: W. Vossenkuhl – R. Schönberger (1990), 123–127.
- Leinsle U.G., Die Einheit der Wissenschaft nach Wilhelm von Ockham, in: Wiss. u. Weish. 43 (1980), 107–129.
- Lescün E.G., La teoría filosófica de la relación y sus consecuencias trinitarias en Gregorio de Rimini, in: Augustiniana 16 (1966), 54–88.
- , La teología trinitaria de Gregorio de Rimini. Contribución a la historia de la escolástica tardía, Burgos 1970.
- Löbl R., Die Relation in der Philosophie der Stoiker, Würzburg – Amsterdam 1986.
- Lewry O., The Liber Sex Principiorum, A supposedly Porretanean Work. A Study in Ascription, in: Gilbert de Poitiers et ses contemporains, ed. J. Jolivet et A. de Libera, Napoli 1987, 251–278.
- , (ed.) The Rise of British Logic, Toronto 1983. (Papers in Medieval Studies, 7)
- Libera A. de, Le problème de l'être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie, Genève 1980.
- , A propos de quelques théories logiques de Maître Eckhart: Exist-t-il une tradition médiévale de la logique néoplatonicienne?, in: Rev.de théol et de philos. 113 (1981), 1–24.
- , Entre Ockham et Buridan. Remarques sur la problématique des universaux chez Albert de Saxe, in: Biard (1991), 13–30.
- Linder B., Die Erkenntnislehre des Thomas von Strassburg, Münster 1930.
- Liske M.-Th., Die sprachliche Richtigkeit bei Thomas von Aquin, in: FZPhTh 32 (1985), 373–390.
- Livesey St.J., The Oxford Calculatores, Quantification of Qualities, and Aristotle's Prohibition of Metabasis, in: Vivarium 24 (1986), 50–69.
- Lohr Ch. H., Medieval Latin Commentaries, in: [u.a.] Traditio 26 (1970), 161–183.
- , The Medieval Interpretation of Aristotle, in: Kretzmann (1982), pp.80–98.
- , Commentateurs d'Aristote au moyen-âge latin, Fribourg-Paris 1988.
- Luna C., Essenza divina e relazione trinitaria nella critica di Egidio Romano a Tommaso d'Aquino, in: Medioevo 14 (1988), 3–69.
- McCanles M., Peter of Spain and William of Ockham: From Metaphysics to Grammar, in: The Modern Schoolman 43 (1965/66), 133–141.
- MacClintock S., Perversity and Error, Bloomington 1956.

- McEvoy J., *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford 1982.
- McLaughlin M.M., *Intellectual Freedom and Its Limitation*, New York 1977.
- McMahon W.E., Radulphus Brito on the sufficiency of the categories, in: *CIMAGL* 39 (1981), 81–96.
- Maier A., *Studien zur Spätscholastik*, 5 Bde, Rom 1949–58.
- , *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Rom 1964 sqq. (AM)
- , *Per la storia del processo contro l'Olivari [1951]*, in: *AM* II, pp.239–253.
- , *Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts [1963]*, in: *AM* II, pp.367–418.
- , *Das Problem der 'species sensibiles in medio' und die neue Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts [1963]*, in: *AM* II, pp.419–451.
- , *Kants Qualitätskategorien*, in: *Zwei Untersuchungen zur nachscholastischen Philosophie [1930]*, Rom 1968, 71–147.
- , *Die Pariser Disputation des Geraldus Odonis über die Visio Beatifica Dei*, in: *AM* III pp.319–372.
- Maierü A., *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma 1972.
- , *Significatio et connotatio chez Buridan*, in: *Pinborg (1976)*, pp.101–114.
- , *Logique et théologie trinitaire: Pierre d'Ailly*, in: *Kaluza Z. (ed.)*, 1984, pp.253–286.
- Marcolino V., *Der Augustinertheologe an der Universität Paris*, in: *Obermann (1981)*, pp.127–194.
- Marinozzi C., *La relazione trascendentale in S. Alberto Magno*, in: *Laurentianum* 5 (1964), 71–113.
- Markowski M., *Beitrag zu den polemischen Schriften des Johannes Buridan*, in: *AHDLMA* 41 (1966), 295–297.
- , *Johannes Buridans Kommentare zu Aristoteles' Organon in Mitteleuropas Bibliotheken*, in: *Pinborg (1976)*, pp.9–20.
- , *Buridanica quae in codicibus manu scriptis bibliothecarum Monacensium asservantur*, Warschau 1981.
- , *Johannes Buridans Polemik gegen die Universalienlehre des Walter Burley*, in: *Med. Philos. Polon.* 26 (1982), 7–17.
- , *L'influence de Jean Buridan sur les universités d'Europe Centrale*, in: *Z. Kaluza (ed.)*, 1984, pp.149–163.
- , *Buridans Metaphysikkommentare in ihren handschriftlichen Überlieferungen*, in: *Med.Phil.Pol.* 27 (1984), 73–88.
- , *Die Rezeption Johannes Buridans Kommentars zur 'Nikomachischen Ethik' des Aristoteles an den mitteleuropäischen Universitäten angesichts der in den Bibliotheken in Erfurt, Göttingen, Krakau, Kremsmünster, Leipzig, Melk, München, Salzburg, Wien, Wrocław und im Vatikan erhaltenen Handschriften*, in: *Med.Phil.Pol.* 27 (1984), 89–131.
- , *Der Buridanismus an der Krakauer Universität im Mittelalter*, in: *O. Pluta (ed.)*, 1988, 245–260.
- Marmy E., *Examen d'une division traditionnelle: la relation prédicamentale*, in: *Div.Thom.(Frib.)* 21 (1943), 307–322.
- Martin C., *Walter Burley*, in: *Oxford Studies presented to D. Callus*, Oxford 1964, 194–230.
- Martin G., *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlin 1949.
- , *Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus?*, in: *Franz Studien* 32 (1950), 31–49.
- Matthews G.B., *Ockham's Supposition-Theory and Modern Logic*, in: *The Philos.Rev.* 73 (1964), 91–99.
- Maurer A., *Ockham's Conception of the Unity of Science*, in: *Med. Stud.* 20 (1958), 98–112.
- , *Method in Ockham's Nominalism*, in: *The Monist* 61 (1978), 426–443.
- , *Ockham's Razor and Chatton's Anti-Razor*, in: *Med. Stud.* 46 (1984), 463–475.

- Michael B., Johannes Buridan. Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters, Diss. Berlin 1985.
- , Buridans moralphilosophische Schriften, ihre Leser und Benutzer im späten Mittelalter, in: Miethke (1992), 139–151.
- Michalski K., La philosophie au XIV^e siècle, ed. K. Flasch, Frankfurt a.M. 1969.
- , La lutte autour de l'âme au XIV^e et au XV^e siècle [1928], in: Pluta (1988), XLIX–L.
- , L'influence d'Averroès et d'Alexandre d'Aphrodisias dans la psychologie du XIV^e siècle [1928], in: Pluta (1988), LI–LII.
- , La lutte pour l'âme à Oxford et à Paris au XIV^e siècle et sa répercussion à l'époque de la Renaissance [1930], in: Pluta (1988), LIII–LX.
- Miethke J., Ockhams "Summulae in libros Physicorum" – eine nicht-authentische Schrift?, in: Arch. franc. hist. 60 (1967), pp.55–78.
- , Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969.
- Miller R.H., Naturalism in Buridans Metaphysics: An Examination of Some Arguments in Buridan's 'Questions on the Metaphysics of Aristotle', Diss. Columbia Univ. 1979.
- , Buridan on singular concepts, in: Franc. Stud. 45 (1985), 57–72.
- Minio-Paluello L., "Magister Sex Principiorum", in: Studi Medievali 6 (1965), 123–151; auch in: Opuscula. The latin Aristotle, Amsterdam 1972, 536–564.
- Mojsisch B., Einleitung: Dietrich v.Freiberg, Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt, Hamburg 1980, pp.XV–XXXIV.
- B. Mojsisch – O. Pluta, (ed.), Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters [FS K.Flasch], Amsterdam 1991.
- , Relation, in: Historischen Wörterbuches für Philosophie, Bd.VIII, 1992, col.586–595.
- Monahan E. J., Human Liberty and Free Will According to John Buridan, in: Med. Stud. 16 (1954), 72–86.
- Moody E.A., The Logic of William of Ockham, New York 1935.
- , Truth and Consequence in Medieval Logic, Amsterdam 1953.
- , Rez. J.R. Weinberg (1965), in: JHPH 64 (1967), 538–541.
- , Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic, Los Angeles 1975.
- Mugnai M., Leibniz' Theory of Relations, Stuttgart 1992 (Studia Leibnitiana Supplementa, 28).
- Murdoch J., From Social into Intellectual Factors. An Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning, in: The Cultural Context of Medieval Learning, ed. J.E. Murdoch – E.D. Sylla, Dordrecht 1975, 271–339.
- , Subtilitates Anglicanae in Fourteenth-Century Paris: John of Mirecourt and Peter Ceffons, in: Marchant's World. Science and Art in the Fourteenth Century (Annals of the New York Academy of Science, vol.314), New York 1978, 51–86.
- , The Analytic Character of Late Medieval Learning: Natural Philosophy without Nature, in: Approaches to Nature in the Middle Ages, ed. L.D. Roberts, Binghamton 1982, pp.171–213.
- , The Involvement of Logic in Late Medieval Philosophy, in: St.Caroti (1988), 3–28.
- Murdoch J.E. – Sylla E.D., Anneliese Maier and the History of Medieval Science, in: Studi sul XIV secolo in memorie di Anneliese Maier, ed. A. Maierù – A. Paravicini Bagliani, Rom 1981, 7–13.
- Nardi B., Il libero arbitrio e la storiella dell'asino di Buridano, in: Nel mondo di Dante, Roma 1944, 285–303.
- Neil W.H.D., Some Attacks on Causality prior to Hume, in: Vivarium 4 (1966), 58–65.
- Normore C., Future Contingents, in: Kretzmann (1982), pp.358–381.
- , Buridan's Ontology, in: J. Bogen – J.E. McGuire (eds.), How Things Are, Dordrecht 1985, 189–203.

- Nuchelmans G., 'Appellatio Rationis' in Buridan, 'Sophismata', IV, 9–15, in: O. Pluta (ed.1988), 67–84.
- Oberman H.A., Some Notes on the Theology of Nominalism, in: *Harv.Theol.Rev.* 53 (1960), 46–76.
- (ed.), Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation, Berlin – New York 1981, scheint das Stichwort "Relation" nicht vorzukommen.
- O'Donnell J.R., The Philosophy of Nicholas of Autrecourt and His Appraisal of Aristotle, in: *Med. Stud.* 4 (1942), 97–125.
- K. Oehler, Aristoteles, Kategorien, übersetzt und erläutert von K. Oehler, Darmstadt 1984 (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, ed. H. Flashar, Bd.I, 1).
- Owens J., Aquinas as Aristotelian Commentator, in: *St.Thomas Aquinas 1274–1974. Commemorative Studies*, ed. Ét. Gilson, Toronto 1974, pp.213–238.
- Palacz R., Das Universalienproblem in Johannes Buridans frühen polemischen Schriften, in: *Misc. Med.* XIII, 1, 1981, 504–510.
- Paqué R., Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft, Berlin 1970.
- Patar B., *Le Traité de l'âme de Jean Buridan [De prima lectura]*, Louvain-la-Neuve – Longueuil 1991 (Philosophes médiévaux, XXIX).
- Pattin A., Pour l'histoire du sens agens au moyen âge, in: *Bull. de philos.méd.* 16–17 (1974/75), 100–113.
- , Pour l'histoire du sens agens. La controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun. Ses antécédents et son évolution. Étude et textes inédits, Leuven 1988.
- Patzig G., Relation, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, ed. H. Krings et al., München 1973, III pp.1220–1231.
- Paulus J., Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique, Montréal 1938.
- Pelster F., Theologisch und philosophisch bedeutsame Quästionen des W. von Macclesfield O.P., H. von Harclay und anonymer Autoren der englischen Hochscholastik in cod.501 Troyes, in: *Scholastik* 28 (1953), 222–240.
- Perler D., Philosophiegeschichte als Provokation (Diskussion von: K. Flasch, Einführung in die Philosophie des Mittelalters), in: *Freib. Zs. f. Philos. und Theol.* 35 (1988), pp.237–253.
- , Satztheorien. Texte zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie im 14. Jahrhundert, lat.–dt., hrsg. übers. und kommentiert von D.P., Darmstadt 1990 (Texte zur Forschung 1957).
- Pinborg J., Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter, Münster/Kopenhagen 1967.
- , Logik und Semantik im Mittelalter, Stuttgart 1972.
- , (ed.) The Logic of John Buridan. Acts of the 3rd European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Copenhagen 16.–21.November 1975, Copenhagen 1976.
- , The Summulae, Tractatus I De introductionibus, in: Pinborg (1976), pp.71–90.
- , Speculative Grammar, in: Kretzmann (1982), 254–269.
- , Medieval Semantics. Selected Studies on Medieval Logic and Grammar, ed. St.Ebbesen, London 1984.
- Platzeck E.W., Raimund Lulls allgemeiner Relationsbegriff unter besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung, in: *Misc.Med.* 2 (1963), 572–581.
- , Logos als Relation. Die sprachanalytische Frage von der Zuordnung der grammatischen zu den logischen Elementen, in: *Antonianum* 44 (1969), 427–484.
- Pluta O., Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance, Amsterdam 1986.
- , (ed.) Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. in memoriam Konstanty Michalsky (1879–1947), Amsterdam 1988.

- , Die Diskussion der Frage nach der Unsterblichkeit in einer Leipziger Handschrift des frühen 15. Jahrhunderts, in: id., 1988, 495–534.
- , Ewigkeit der Welt, Sterblichkeit der Seele, Diesseitigkeit des Glücks – Elemente einer materialistischen Philosophie bei Johannes Buridan, in: B. Mojsisch – O. Pluta (1991), 847–872.
- Prantl C., Geschichte der Logik im Abendlande, 1855–67.
- Price R., William of Ockham and suppositio personalis, in: Franc. Stud. 30 (1970), 131–140.
- Prior A.N., Some Problems of Self-Reference in John Buridan, in: Proceedings of the British Academy 48 (1962), 281–296.
- Reina M.H., Il problema del linguaggio in Buridano, Vicenza 1959.
- , L'ipotesi del 'casus supernaturaliter possibilis' in Giovanni Buridano, in: la filosofia della natura nel medioevo, Milano 1966, 683–690.
- Reisinger P., Wolfgang Cramers Destruktionsversuch der Hegelschen Dialektik, in: Metaphysik nach Kant? (Stuttgarter Hegelkongress 1987), ed. D. Henrich u.R.- P. Horstmann, Stuttgart 1988, pp.343–363.
- Roberts L.N., A Chimera Is a Chimera: A Medieval Tautology, in: JHI 21 (1960), 273–278.
- Rombach H., Substanz, System, Struktur. I: Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, Freiburg 1965.
- Rorty R.M., Relations. Internal and External, in: Enc. of Philos., ed. P. Edwards, New York – London 1967, VII, 125–133.
- Roth B., Franz von Mayronis OFM., Sein Leben, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott, Werl i.W. 1936.
- Ruelle F., L'analogie de l'être selon Jacques de Viterbe, qdl.I, 1, in: Augustiniana 20 (1970), p.145–180.
- Ruh K. (ed.), Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986.
- Russell B., The Classification of Relations [1899], in: The Collected Papers of Bertrand Russell, II, London 1990, 138–146.
- Sarnowsky J., Averroes als 'scholastischer' Kommentator der Physik des Aristoteles, in: Misc.Med.17 (1985), pp.254–273.
- , Die aristotelisch-scholastische Theorie der Bewegung. Studien zum Kommentar Alberts von Sachsen zur Physik des Aristoteles, Münster 1989 (BGPhThMA, NF 12).
- , Albert von Sachsen und die Astronomie des 14. Jahrhunderts, in: Biard (1991), 219–231.
- Scheibe E., Über Relativbegriffe in der Philosophie Platons, in: Phronesis 12 (1967), 28–49.
- Schenk R., Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie, Freiburg-Basel-Wien 1989.
- Schepers H., Holcot contra dicta Crathorn. I. Quellenkritik und biographische Auswertung der Bakkalareatsschriften zweier Öxforder Dominikaner des XIV. Jahrhunderts, in: Philos. Jb. 77 (1970), 320–354; II. Das 'Significatum per propositionis'. Aufbau und Kritik einer nominalistischen Theorie über den Gegenstand des Wissens, 79 (1972), 106–136.
- H. Schmieja, Drei Prologe im Grossen Physikkommentar des Averroes?, in: Misc.Med.18 (1986), 175–189.
- Schmidt M.A., Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinitate, Basel 1956.
- Schmugge L., Johannes von Jandun (1285/89–1328): Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten, Stuttgart 1966.
- Schneider N., Die Kosmologie des Franciscus de Marchia. Texte, Quellen & Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts, Leiden 1991 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd.28).
- Schönberger R., Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien

- zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter, Berlin-New York 1986.
- , *Secundum rationem esse*. Zur Ontologisierung der Ethik bei Meister Eckhart, in: *Oikeiosis*. Festschrift für R. Spaemann, ed. R. Löw, Weinheim 1987, pp.251–272.
- , *Responsio Anselmi*. Anselms Selbstinterpretation in seiner Replik auf Gaunilo, in: *Frhg. Zs. f.Philos. u. Theol.* 36 (1989), 3–46.
- , *Realität und Differenz*. Ockhams Kritik an der *distinctio formalis*, in: W. Vossenkuhl – R. Schönberger (1990), 97–122.
- , *Was ist Scholastik*, Hildesheim 1991.
- , *Eigenrecht und Relativität des Natürlichen* bei Johannes Buridanus, in: *Misc. Med.* XXI, 1 (Mensch und Natur im Mittelalter), 1991, 216–233.
- , *Causa causalitatis*. Zur Funktion der aristotelischen Ursachenlehre in der Scholastik, in: *Misc.Med.XXII* (Ars und scientia im Mittelalter), ed. A. Zimmermann, 1994, 421–439.
- Schulthess Peter, *Relation und Funktion*. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants, Berlin-New York 1981.
- Scott T.K., John Buridan on the Objects of Demonstrative Science, in: *Speculum* 40 (1965), pp.654–673.
- , Ockham on Evidence, Necessity and Intuition, in: *Journal of the Hist.of Philos.* 7 (1969), pp.27–49.
- , Nicholas of Autrecourt, Buridan, and Ockhamism, in: *Journal of the Hist. of Philos.* 9 (1971), pp.15–41.
- Shapiro H., A Note on Walter Burley's Exaggerated Realism, in: *Franc. Stud.* 20 (1960), 205–214.
- , More on the 'Exaggeration' of Burley's Realism, in: *Manuscripta*, 6 (1962), 94–98.
- Spade V.P., Ockham's Rule of Supposition: Two Conflicts in His Theory, in: *Vivarium* 12 (1974), pp.63–73.
- , Ockham's Distinction between Absolute and Connotative Terms, in: *Vivarium* 13 (1975), pp.55–75.
- , John Buridan on the Liar: A Study and Reconstruction, in: *Notre Dame Journal of Formal Logic* 19 (1978), pp.579–590.
- , The Logic of the Categorical: The Medieval Theory of Descent and Ascent, in: *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*. Studies in Memory of Jan Pinborg, ed. N. Kretzmann, Dordrecht 1988, 187–222.
- Spaemann R., "Natur" in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, II, ed. H. Krings et al., München 1973. pp.956–969; auch in: *Philosophische Essays*, pp.19–40.
- , *Philosophische Essay*, Stuttgart 1983.
- , *Glück und Wohlwollen*. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989.
- Spaemann R. – Löw R., *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. München 1981.
- Sprengard K.A., *Kategorienforschung bei Aristoteles und den griechischen Kommentatoren am Beispiel der Ontologie des pros ti*, in: *Alte Fragen und neue Wege des Denkens*, FS J. Stallmach, ed. N. Fischer u.a., Bonn 1977, 59–71.
- Stackmann K., *Mittelalterliche Texte als Aufgabe*, in: FS J. Trier, ed. W. Foerster – K.H. Borch, Köln–Graz 1964, 240–267.
- Stead Chr.G., "Accidens", in: *Augustinus-Lexikon*, ed. C.Mayer, Basel-Stuttgart 1986 I, col.51–53.
- Stürmer W., *Natur und Gesellschaft im Denken des Hoch- und Spätmittelalters*, Stuttgart 1975.
- Sturlese L., *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Hamburg 1984.
- Swiezawski S., Les intentions premiers et les intentions secondes chez Jean Duns Scot, in: *AHDLM* 9 (1934), pp.205–260.

- Swiniarski J.J., A New Presentation of Ockham's Theory of Supposition with an Evaluation of Some Contemporary Criticisms, in: *Franc. Stud.* 30 (1970), 181–217.
- Tachau K.H., Wodeham, Crathorn and Holcot: the Development of the *Complexus significabile*, in: *de Rijk* (1987), 161–187.
- , Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250–1345, Leiden 1988.
- Terrero J.R., Juan Buridano iniciador de la física moderna y su discutido concepto de la metafísica, in: *Ciudad de Dios* 183 (1970), 363–376.
- Thijssen J.M.M.H., Buridan on Mathematics, in: *Vivarium* 23 (1985), 55–78.
- , The Short Redaction of John Buridan's "Questions on the Physics" and their Relation to the "Questions on the Physics" to Marsilius of Inghen, in: *AHDLM* 52 (1985), 237–266.
- , Buridan, Albert of Saxony and Oresme, and a Fourteenth-Century Collection of "Quaestiones" on the "Physics" and on "De generatione et corruptione", in: *Vivarium* 24 (1986), 70–82.
- , John Buridan and Nicholas of Autrecourt on causality and induction, in: *Traditio* 43 (1987), 237–255.
- , Buridan on the Unity of Science. Another Chapter in Ockhamism, in: E.P. Bos 1987, 93–105.
- , Buridan on the Ontological Status of Causal Relations. A First Presentation of the Polemic *Questio de dependentiis, diversitatibus et convenientiis*, in: *Misc. Med.* XXI (1991), 234–255.
- , Once again the Ockhamist Statutes of 1339 and 1340: Some new Perspectives, in: *Vivarium* 28 (1990), 136–167.
- , The "Semantic" Articles of Autrecourt's Condemnation. New Proposals for an Interpretation of the Article 1, 30, 31, 35, 57 and 58, in: *AHDLM* 57 (1990), 155–177.
- Thorndike L., Buridan's Questions on the Physiognomy ascribed to Aristotle, in: *Speculum* 18 (1943), 99–103.
- Trusen W., *Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Paderborn 1988.
- Uña Juárez A., Aristóteles en el siglo XIV. La técnica comentarística de Walter Burley al 'Corpus Aristotelicum', in: *Ciudad de Dios* 190 (1977), 477 sqq.
- , La filosofía del siglo XIV. Contexto cultural de Walter Burley, El Escorial 1978.
- Valois J., Jean de Jandun et Marsile de Padoue, auteurs du 'Defensor pacis', in: *Hist.litt. de France* 38, 1906, pp.536–623.
- Van der Lecq R., John Buridan on Intentionality, in: E.P. Bos (1985), 281–290.
- , Buridan on Modal Propositions, in: Braakhuis (1988), 427–442.
- Van Steenberghen F., *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain–Paris 1966.
- , *Maître Siger de Brabant*, Louvain–Paris 1977.
- López Vázquez J.R., La relación según Guillermo de Ockham, in: *Pensamiento* 44 (1988), 423–438.
- Vedder A., St. Thomas Aquinas, Ockham and Buridan on the Possibility of a Normative Theory of Ethics, in: E. P. Bos (ed.) 1987, 119–124.
- Verbeke G., *Avicenna. Grundleger einer neuen Metaphysik*, Opladen 1983.
- Vignaux P., Nicolas d'Autrecourt, in: *DThC* XI, 1931, 561–587.
- Vos A., On the Philosophy of the Young Duns Scotus. Some Semantical and Logical Aspects, in: E.P. Bos (1985), 195–220.
- Vossenkuhl W., Wilhelm von Ockham, in: W.v.O. *Das Risiko modern zu denken*, München 1986, 98–179.
- Vossenkuhl W. – Schönberger R. (ed.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990.
- Wallace W.A., Buridan, Ockham, Aquinas: Science in the Middle Ages, in: *The Thomist* 40 (1976), 475–483.

- , *Prelude to Galileo. Essays on Medieval and Sixteenth-Century Sources of Galileo's Thought*, Holland 1981.
- Walsh J.J., *Is Buridan A Sceptic about Free Will*, in: *Vivarium* 2 (1964), pp.50–61.
- , *Nominalism and Ethics: Some Remarks about Buridan's Commentary*, in: *Journal of the Hist.of Philos.* 4 (1966), pp.1–13.
- , *Buridan and Seneca*, in: *JHI* 27 (1966), 23–40.
- , *Some Relationships between Gerald Odo's and John Buridan's Commentaries on Aristotle's 'Ethics'*, in: *Franc. Stud.* 35 (1975), 237–275.
- , *Teleology in the Ethics of Buridan*, in: *Journal of the hist. of philos.* 18 (1980), 265–286.
- , *Buridan on the connection of the virtues*, in: *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986), 453–482.
- Weber H.J., *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie von Alexander von Hales zu Duns Scotus*, Freiburg 1973.
- Weber E.-H., *Eléments néoplatoniciens en théologie mystique au XIII^{ème} siècle*, in: K. Ruh (1986), pp.196–217.
- Weijers O., *Terminologie des universités au XIII^e siècle*, Rom 1987.
- Weinberg J.R., *The Fifth Letter of Nicolas of Autrecourt to Bernard of Arezzo*, in: *JHI* 3 (1942), 220–227.
- , *Nicolaus of Autrecourt*, Princeton 1948.
- , *Abstraction, Relation, and Induction. Three Essays in the History of Thought*, Madison and Milwaukee 1965.
- Weisheipl J.A., *The Place of John Dumbleton in the Merton School*, in: *Isis* 50 (1959), pp.439–454.
- , *Ockham and Some Mertonians*, in: *Med. Stud.* 30 (1968), pp.163–213.
- , *Repertorium Mertonense*, in: *Med. Stud.* 31 (1969), pp.174–224.
- , *Thomas' Evaluation of Plato and Aristotle*, in: *The New Scholasticism* 48 (1974), 100–124.
- , *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Work*, New York 1974.
- , *The and Context of Aquinas' De aeternitate mundi*, in: *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens*, ed. L.P. Gerson, Toronto 1983, 239–271.
- Wendland V., *Die Wissenschaftslehre Gregors von Rimini in der Diskussion*, in: Obermann (1981), pp.241–300.
- Werner H.J., *Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes Duns Scotus*, Frankfurt – Bern 1974.
- Wieland W., *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962.
- Willing A., *Buridan and Ockham: The Logic of Knowing*, in: *Franc. Stud.* 45 (1985), 47–56.
- Wippel J.F., *The metaphysical thought of Godfrey of Fontaines*, Washington 1981.
- , *Studies in Medieval Philosophy*, Washington D.C., 1987.
- , *Thomas Aquinas' derivation of the Aristotelian Categories (Predicaments)*, in: *Journ. of the History of Philosophy* 25 (1987), 13–34.
- Wöhler H.-U., *Die Position Alberts von Sachsen im Universalienstreit*, in: Biard (1991), 45–49.
- Wölfel E., *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Duns Scotus*, Münster 1965.
- Wolff M., *Geschichte der Impetustheorie. Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik*, Frankfurt 1978.
- Wolzogen Chr., *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps. Ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation*, Würzburg – Amsterdam 1984.
- Ypma E., *Recherches sur la productivité de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300*, in: *Augustiniana* 25 (1975), pp.223–282.
- , *La relation est-elle un être réel ou seulement un être de raison d'après Jacques de Viterbe*, in: J. Jolivet (1991), 155–162.

- Zimmermann A., *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden 1965.
- , *Ein Kommentar zur Physik des Aristoteles*, Berlin 1968.
- , *Ein Averroist des späten 13. Jahrhunderts: Ferrandus de Hispania*, in: *Arch.f.Gesch.d.Philos.* 50 (1968), 145–164.
- , *Die Kritik an Thomas von Aquin im Metaphysikkommentar des Ferrandus de Hispania*, in: *Atti del Congresso Internazionale 2, "Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero", II Dal Mediaevo Ad Oggi*, Napoli 1976, 259–267.
- , *Albertus Magnus und der lateinische Averroismus*, in: *Albertus Magnus, Doctor universalis 1280/1980*, ed. G. Meyer OP u. A. Zimmermann, Mainz 1980, 465–493.
- Zoubov V., *Walter Chatton, Gerard d'Odon et Nicolas Bonet*, in: *Physis* 1 (1959), 261–278.
- , *Jean Buridan et les concepts du point au quatorzième siècle*, in: *Med. et Ren. Stud.* 5 (1961), 43–95.
- Zumkeller A., *Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles*, in: *Arch. f. Reformationsgeschichte* 54 (1963), 15–37.

INDEX LOCORUM

I. TRACTATUS

De suppositionibus (ed. M.H. Reina)

- de supp.I (Reina 181) 19
de supp.I (Reina 182) 245; 299;
336
de supp.I (Reina 183) 430
de supp.II (Reina 192) 298
de supp.II (Reina 195) 298
de supp.II (Reina 197) 298; 373
de supp.II (Reina 199) 352
de supp.II (Reina 199 sq.) 422;
444
de supp.III (Reina 201) 246
de supp.III (Reina 202) 430
de supp.III (Reina 203) 288
de supp.III (Reina 204) 286
de supp.III (Reina 205) 282
de supp.III (Reina 206) 16
de supp.III (Reina 206–208) 16
de supp.IV (Reina 341) 376
de supp.V (Reina 347) 244
de supp.V (Reina 347) 281

Tractatus de differentia universalis ad individuum (ed. S. Szyller)

- p.2, q.1, c.1 (Szyller 138) 183
p.2, q.1, c.2 (Szyller 148) 373; 379
p.2, q.1, c.2 (Szyller 152) 19
p.2, q.1, c.2 (Szyller 153) 354
p.2, q.1, c.2 (Szyller 159) 357
p.2, q.1, c.2 (Szyller 161) 256
p.2, q.1, c.3 (Szyller 162) 249
p.2, q.1, c.3 (Szyller 165) 248
p.2, q.1, c.3 (Szyller 166) 246
p.2, q.1, c.3 (Szyller 171) 265

Quaestio de puncto (ed. V. Zoubov)

- Prol. (Zoubov 63) 245
I, 2 (Zoubov 68) 18
II, 1 (Zoubov 73) 19; 44
III, 1 (Zoubov 86 sq.) 262

Quaestio de dependentiis, diversitatibus et convenientiis

(ed. J.M.M.H.Thijssen)

- (Thijssen 239) 356
(Thijssen 240) 245
(Thijssen 240) 313
(Thijssen 251) 356

Sophismata

(ed. T.K. Scott)

- Soph.I, 4 (Scott 22) 373
Soph.I, 5 (Scott 23 sq.) 224
Soph.I, 6 (Scott 24) 243
Soph.I concl.2 (Scott 25) 282
Soph.I concl.10 (Scott 31) 246
Soph.I ad 5 (Scott 33) 300
Soph.I ad 5 (Scott 33 sq.) 224
Soph.II (Scott 38) 429
Soph.II concl.3 (Scott 40) 321
Soph.II (Scott 45) 441
Soph.III notab.2 (Scott 52) 250
Soph.III ad 1 (Scott 56) 282
Soph.IV, 6 (Scott 61 sqq.) 244
Soph.IV not.3 (Scott 62) 364
Soph.IV, 13 (Scott 75) 291
Soph.VI, 1 (Scott 104) 292

Tractatus de consequentiis (ed. H. Hubien)

- Cons.I, 1 (Hubien 17) 10
Cons.I, 3 (Hubien 21) 44
Cons.I, 5 (Hubien 25) 243
Cons.I, 5 (Hubien 26) 243
Cons.I, 8, 12 (Hubien 42 sq.) 327
Cons.I, 8, 16 (Hubien 54) 45
Cons.II, 7, 18 (Hubien 77) 283
Cons.III, 4 (Hubien 85) 328
Cons.III, 4, 1 (Hubien 86) 328
Cons.III, 4, 12 (Hubien 96) 327
Cons.IV, 1 (Hubien 112) 282 sq.

Tractatus de relationibus

(Ms. München Staatsbibliothek, Clm 18 789)

- prooem.1 (f.187v) 372
I, 2 (f.187v) 373
I, 10 (f.188r) 19
I, 19 (f.188v) 411

I, 20 (f.188v) 411 sq.
 I, 21 (f.188v) 411
 I, 23 (f.188v) 446
 I, 24 (f.189r) 398
 I, 28 (f.189r) 410
 I, 30 (f.188r) 389
 II, 10 sqq. (f.190r) 411
 II, 11 sqq. (f.199r) 410
 II, 15 (f.190r) 411
 II, 26 (191r) 398
 II, 33 (f.192r) 299
 III, 4 (f.192v) 405 sq.
 IV, 8 (f.193r) 413
 V, 9 (f.195r) 398
 V, 9 (f.195r) 398
 V, 16 (f.195v) 287
 V, 19 (f.195v) 45
 V, 39 (f.197v) 263
 V, 21 (f.196r) 373
 V, 23 (f.196r) 397
 V, 47 (f.198v) 371
 V, 49 (f.199r) 398
 VI, 8–14 (f.199r sq.) 393
 VI, 8 (f.199r) 393
 VI, 12 (f.199v) 249
 VI, 16 (f.199v sq.) 391
 VI, 18 (f.200r) 391
 VII, 8 (f.200v) 371
 VIII, 7 (f.201v) 362
 VIII, 7 (f.201v) 67

II. COMMENTARIA

Quaestiones super Isagogen Prophyrii (ed. R. Tatarzynski)

prooem. (Tatarzynski 122) 350
 prooem. (Tatarzynski 123) 263;
 264
 prooem. (Tatarzynski 126) 343
 q.1 (Tatarzynski 126) 432
 q.1 (Tatarzynski 126) 357
 q.2 (Tatarzynski 132) 342
 q.3 (Tatarzynski 134) 432
 q.3 (Tatarzynski 135) 432
 q.4 (Tatarzynski 140) 340
 q.4 (Tatarzynski 140 sq.) 419
 q.4 (Tatarzynski 141) 259
 q.4 (Tatarzynski 138) 299
 q.5 (Tatarzynski 143) 288; 289
 q.5 (Tatarzynski 144 sq.) 290
 q.7 (Tatarzynski 152) 284
 q.9 (Tatarzynski 158) 354
 q.9 (Tatarzynski 158) 433
 q.9 (Tatarzynski 160) 299 sq.; 359
 q.10 (Tatarzynski 165) 256
 q.10 (Tatarzynski 168) 281
 q.11 (Tatarzynski 173) 302

q.13 (Tatarzynski 178) 333
 q.14 (Tatarzynski 183) 369
 q.14 (Tatarzynski 185 sq.) 364
 q.15 (Tatarzynski 191) 421

Quaestiones in Praedicamenta (ed. J. Schneider)

q.1 (Schneider 3) 265
 q.1 (Schneider 5) 428 sq.
 q.1 (Schneider 6) 284; 287
 q.2 (Schneider 11) 340
 q.3 (Schneider 14) 368
 q.3 (Schneider 17) 364
 q.3 (Schneider 18) 364; 365; 393
 q.3 (Schneider 19) 369
 q.3 (Schneider 29) 246; 281
 q.4 (Schneider 30) 293
 q.4 (Schneider 31) 340
 q.7 (Schneider 51) 45; 397
 q.8 (Schneider 56) 364
 q.8 (Schneider 62) 363
 q.10 (Schneider 69) 373
 q.10 (Schneider 70) 383
 q.10 (Schneider 71) 357; 378; 386;
 387; 389
 q.10 (Schneider 72) 335; 378; 390
 q.10 (Schneider 73) 378; 391; 397
 q.10 (Schneider 74) 357; 397; 399;
 441
 q.10 (Schneider 74 sq.) 394
 q.10 (Schneider 76) 395
 q.11 (Schneider 79 sq.) 394
 q.11 (Schneider 81) 46; 364
 q.11 (Schneider 82 sq.) 399; 413
 q.11 (Schneider 84) 45; 397
 q.12 (Schneider 87) 404
 q.12 (Schneider 88 sq.) 405
 q.12 (Schneider 89) 406
 q.12 (Schneider 91) 372; 404
 q.13 (Schneider 94) 378 sq.; 407
 q.13 (Schneider 96) 55; 373; 409;
 411
 q.13 (Schneider 98) 409
 q.13 (Schneider 99) 409
 q.14 (Schneider 104) 363
 q.17 (Schneider 129) 246; 264
 q.17 (Schneider 130) 379
 q.17 (Schneider 132) 325
 q.17 (Schneider 133) 46
 q.17 (Schneider 135) 325; 411
 q.17 (Schneider 138) 46
 q.17 (Schneider 140) 46; 413
 q.18 (Schneider 145) 264
 q.18 (Schneider 147) 248
 q.18 (Schneider 148) 247
 q.19 (Schneider 158) 246
 q.20 (Schneider 166) 246

*Questiones longe super librum**perihermeneias*

(ed. R. Van der Lecq)

- I, 1 (Van der Lecq 6) 368; 431
 I, 1 (Van der Lecq 7) 342
 I, 4 (Van der Lecq 18) 284
 I, 6 (Van der Lecq 31) 248
 I, 10 (Van der Lecq 46) 243; 282
 I, 10 (Van der Lecq 48) 282
 I, 11 (Van der Lecq 52) 314
 I, 11 (Van der Lecq 53 sq.) 309
 II, 2 (Van der Lecq 63) 249
 II, 3 (Van der Lecq 64) 284
 II, 4 (Van der Lecq 65–68) 420
 II, 4 (Van der Lecq 67) 423
 II, 6 (Van der Lecq 75) 44; 472
 II, 11 (Van der Lecq 101) 21

*Quaestiones super libris Analyticorum**Priorum*

(ed. E.P. Bos)

q.20 9

*Tractatus de infinito (= Quaestiones**super libros Physicorum secundum**ultimam lecturam, liber III,**Quaestiones 14–19)*

(ed. J.M.M.H.Thijssen)

- III, q.14 (Thijssen 3) 249
 III, q.14 (Thijssen 5) 249
 III, q.16 248

*Quaestiones super octo Physicorum libros**Aristotelis*

(Paris 1509 = ND Frankfurt 1964)

- prol. (2ra) 241
 I, 1 (2vb) 340; 348
 I, 2 (3rb) 340; 432
 I, 2 (3vb) 432
 I, 3 (4ra) 373
 I, 3 (4rb) 432
 I, 3 (4va) 433
 I, 4 (6va) 20; 243; 440
 I, 5 (6vb) 301
 I, 5 (7rb) 309
 I, 7 (8ra) 301; 346
 I, 7 (8rb) 354
 I, 7 (8vb) 419
 I, 7 (9ra) 282; 359
 I, 7 (9rb) 425
 I, 7 (9va) 283
 I, 7 (10ra) 344; 346; 348 sq.;
 I, 8 (11ra) 284
 I, 8 (11va) 291; 291; 327; 328
 I, 9 (11vb) 425
 I, 9 (12rb) 305; 425; 437

- I, 9 (12va) 255; 305
 I, 9 (12vb) 19; 90; 255; 327; 328;
 425
 I, 9 (13ra) 292; 352; 418 sq.
 I, 9 (13rb) 292
 I, 10 (13va–vb) 436
 I, 10 (13va) 305
 I, 10 (13vb) 247; 437
 I, 12 (14vb) 243; 328
 I, 12 (15ra) 301; 243; 346
 I, 12 (15vb) 44; 282; 300; 301; 327;
 328
 I, 12 (16vb) 328
 I, 13 (17ra) 328
 I, 14 (17vb) 281
 I, 15 324
 I, 15 (18va) 324
 I, 15 (18vb) 324
 I, 15 (19ra–rb) 324
 I, 15 (19ra) 20
 I, 15 (19rb) 324; 301; 322; 324
 I, 16 (20rb) 364
 I, 18 (21vb) 368
 I, 18 (23ra) 299; 430
 I, 18 (23va) 298
 I, 19 (24ra) 298
 I, 20 (24rb) 358; 445
 I, 20 (24va) 298
 I, 20 (24vb) 327
 I, 21 (25vb) 444
 I, 22 (26ra) 300; 322
 I, 23 (27va) 363
 I, 24 (28rb–va) 302
 I, 24 (28rb) 18; 44; 45; 435
 I, 24 (28va) 440; 441
 II, 1 (29va) 422
 II, 1 (30vb) 375
 II, 5 (32va) 299; 333
 II, 5 (32vb) 293; 299; 301
 II, 6 (34ra) 431
 II, 7 (35ra–35vb) 17
 II, 8 (36ra) 429; 441
 II, 8 (36rb) 429
 II, 8 (36vb) 429
 II, 11 (37rb) 107
 II, 12 (38va) 352
 II, 13 (39ra–40vb) 17
 II, 13 (39rb) 332
 II, 13 (40vb) 18
 III, 1 (41va) 346
 III, 3 (43vb) 328
 III, 3 (44va) 284
 III, 4 (45va) 247
 III, 6 (49rb) 246
 III, 7 (50rb) 21; 263; 291
 III, 7 (50va) 328

III, 7 (51ra) 328
 III, 10 (53rb-vb) 442
 III, 13 (55rb) 328
 III, 13 (55va) 325
 III, 13 (55vb) 259; 264; 365
 III, 14 (55vb) 249
 III, 14 (56ra) 249
 III, 14 (56va) 250
 III, 15 (57rb) 310
 III, 15 (57va) 328
 III, 16 (58vb) 248
 III, 18 (62va) 282
 III, 19 (64rb) 328
 III, 19 (64vb) 248; 328

IV, 1 (65vb) 280
 IV, 2 (68va) 44; 363
 IV, 3 (69ra) 247; 280; 328
 IV, 3 (69rb) 247
 IV, 3 (69va) 248; 428
 IV, 3 (69vb) 247; 259
 IV, 6 (72rb) 243; 248
 IV, 6 (72va) 285
 IV, 7 (73ra) 291
 IV, 7 (73va) 328
 IV, 8 (73vb) 318
 IV, 8 (73vb-74ra) 318
 IV, 9 (74vb) 19
 IV, 9 (75ra) 247
 IV, 9 (76rb) 249
 IV, 10 (77ra) 259
 IV, 10 (77va) 249
 IV, 12 (78va) 247
 IV, 13 (79va) 363
 IV, 14 (80vb) 247
 IV, 14 (81rb) 328
 IV, 16 (82va) 300
 IV, 16 (82vb)v298

V, 2 (84va) 45; 397
 V, 2 (84vb) 430
 V, 5 (88rb) 379
 V, 5 (88vb) 429
 V, 7 (90rb) 429

VII, 1 (103vb) 299
 VII, 3 (105rb) 246; 325
 VII, 4 (106ra) 328
 VII, 5 (106ra) 390
 VII, 6 (106vb) 400
 VII, 7 (108vb) 327

VIII, 1 (109rb-va) 346
 VIII, 1 (109rb-vb) 336
 VIII, 2 (109vb-110rb) 324
 VIII, 2 (110va) 324
 VIII, 3 (111rb) 301

VIII, 3 (111vb) 251
 VIII, 3 (112rb) 301; 321
 VIII, 4 (112vb) 301
 VIII, 5 (114ra) 247
 VIII, 5 (114vb) 299
 VIII, 6 (115rb) 299
 VIII, 7 (115va) 317
 VIII, 9 (117rb) 77
 VIII, 9 (117va) 77
 VIII, 9 (118ra) 249
 VIII, 11 300
 VIII, 11 (120ra) 255; 300
 VIII, 12 285
 VIII, 13 (121va) 300
 VIII, 13 (121vb) 302; 328

*Quaestiones super libris quattuor De
 caelo et mundo*
 (ed. E.A. Moody)

I, 1 (Moody 4) 355
 I, 1 (Moody 5) 432 sq.; 373
 I, 3 (Moody 13) 429
 I, 3 (Moody 15) 246
 I, 3 ad 2 (Moody 16) 343
 I, 6 (Moody 30) 441
 I, 7 (Moody 35) 284
 I, 7 (Moody 35) 246
 I, 9 (Moody 43) 326
 I, 10 (Moody 46) 325
 I, 10 ad 2 (Moody 48) 326
 I, 11 ad 4 (Moody 53) 326
 I, 11 (Moody 49) 444
 I, 11 (Moody 50-54) 77
 I, 11 (Moody 51) 243; 283
 I, 11 (Moody 52) 18
 I, 11 (Moody 54) 246
 I, 12 (Moody 55) 301
 I, 12 (Moody 56) 346; 422
 I, 14 (Moody 64) 300
 I, 14 (Moody 66) 284
 I, 14 (Moody 67) 246; 352
 I, 15 (Moody 70) 326
 I, 16 (Moody 75) 246; 326
 I, 16 (Moody 77) 326
 I, 17 (Moody 79) 263
 I, 18 (Moody 84) 326; 368
 I, 19 (Moody 89) 246; 300; 326;
 436
 I, 20 (Moody 92 sq.) 300
 I, 20 (Moody 93) 246; 326; 346
 I, 21 (Moody 97) 322
 I, 22 (Moody 99) 251; 322
 I, 22 (Moody 112) 246
 I, 23 (Moody 112) 447
 I, 23 (Moody 113) 443
 I, 23 (Moody 114) 443
 I, 23 (Moody 116) 326; 447

I, 24 (Moody 118) 282
 I, 25 (Moody 123) 282; 326
 I, 25 (Moody 124) 284
 I, 26 (Moody 127) 281

II, 1 (Moody 131) 429
 II, 5 (Moody 147) 246
 II, 6 (Moody 152) 284
 II, 9 (Moody 165) 299
 II, 10 (Moody 170) 326
 II, 10 (Moody 171 sq.) 284
 II, 12 (Moody 181) 246
 II, 13 (Moody 183) 246
 II, 13 (Moody 184) 245; 259; 266
 II, 14 (Moody 191) 300
 II, 15 (Moody 196) 427
 II, 15 (Moody 198) 373
 II, 18 (Moody 211) 246
 II, 20 (Moody 221) 246
 II, 21 (Moody 224) 301; 346

III, 2 (Moody 243) 262

IV, 4 (Moody 256) 333
 IV, 7 (Moody 265 sq.) 281

Expositio De anima

I, tr.1 (Patar 6) 342
 I, tr.2 c.3 (Patar 25) 281
 I, tr.2, c.3 (Patar 30) 259
 II, tr.1, c.2 (Patar 51) 346
 II, tr.3, c.2 (Patar 78) 329
 II, tr.4, c.2 (Patar 88) 356
 III, tr.1, c.1 (Patar 135) 77

Quaestiones de anima

I, 2 (Patar 174) 253
 I, 4 (Patar 193) 301
 I, 4 (Patar 199) 293

II, 1 (Patar 227) 379
 II, 2 (Patar 233) 299
 II, 3 ad 1 (Patar 246) 346
 II, 4 (Patar 253) 44
 II, 4 (Patar 257) 301
 II, 5 (Patar 261 sqq.) 249
 II, 5 (Patar 264) 305
 II, 6 (Patar 283) 301
 II, 6 ad 6 (Patar 286) 424
 II, 7 (Patar 288-292) 441
 II, 13 (Patar 333 sq.) 329
 II, 13 (Patar 335) 261
 II, 13 (Patar 336) 257
 II, 14 ad 2 (Patar 345) 71

III, 3 (Patar 414) 245
 III, 7 (Patar 442) 294

III, 13 (Patar 473) 343
 III, 14 (Patar 480) 21

Quaestiones de anima

(ed. Lokert = Patar 495-695)

I, 1 (Lokert 1rb = Patar 497) 433
 I, 2 (Lokert 2ra = Patar 502) 253
 I, 6 (Lokert 3va = Patar 518) 419;
 440

II, 2 (Lokert 4va = Patar 525) 299
 II, 7 (Lokert 9ra = Patar 556) 300

Quaestiones de anima (secunda lectura)

I, 4 (Patar 734) 352

Quaestiones de anima (tertia lectura)

I, 6 (Patar 787) 248

III q.9 (Patar 828) 246

Quaestiones longae in De anima

[*secundum eius tertiam lectionem*], ed.
 A. Pattin

II, 9 (Pattin 243) 428
 II, 9 (Pattin 248) 424
 II, 9 (Pattin 251 sq.) 248
 II, 10 (Pattin 255) 299
 II, 10 (Pattin 256) 243; 299; 332

In Aristotelis libros de sensu et sensato (ed. Lokert)

q.3 (30ra) 247
 q.9 (33r) 243
 q.16 (37va) 19
 q.18 (18rb) 18

In Aristotelis libros de somno et vigilia (ed. Lokert)

q.4 (45rb) 425

De motibus animalium

(ed. Fr.Scott u. H.Shapiro)
 7; 279

In Aristoteles libros de longitudine et brevitate vitae (ed. Lokert)

q.1 (49va) 425

Subtilissimi peritiles quaestiones in ultima lectura editae super duodecim libros Metaphysicae (Paris 1518 = ND Frankfurt 1964)

prol. (3ra) 346

- I, 1 (3ra) 306
 I, 1 (3rb) 283; 309; 346
 I, 1 (3va) 241; 294; 342; 346
 I, 1 (3vb) 307

 I, 2 343
 I, 2 (4ra-rb) 310
 I, 2 (4ra-rb) 310 sq.
 I, 2 (4ra) 311; 346
 I, 2 (4rb) 310; 341-343
 I, 3 (4va-b) 243
 I, 3 (4va) 248; 343
 I, 3 (4vb) 344-346; 348; 350
 I, 4 (5ra) 344
 I, 4 (5rb) 245; 285; 345
 I, 4 (5va) 346
 I, 5 (5vb) 18; 20
 I, 5 (6ra) 294
 I, 7 (6vb) 293
 I, 7 (7ra) 280
 I, 8 (7va) 242

 II, 1 330
 II, 1 (9rb) 20
 II, 1 (8va) 319
 II, 1 (8vb) 430
 II, 1 (9rb) 440
 II, 2 (9vb) 20
 II, 2 (9va-10ra) 221
 II, 2 (9vb) 246 sq.; 285
 II, 2 (10ra) 18
 II, 3 (10rb) 18; 302
 II, 3 (10rb-va) 302
 II, 3 (10rb) 309
 II, 3 (10va) 369
 II, 3 (10vb) 299 sq.
 II, 4 (11va) 336; 348
 II, 5 (12ra) 441

 IV, 1 (12vb) 430
 IV, 1 (13ra-rb) 364
 IV, 1 (13rb) 302
 IV, 2 (13va) 68; 248
 IV, 3 (14rb-14vb) 433
 IV, 3 (14va) 315
 IV, 3 (14va-b) 346
 IV, 3 (14vb) 346
 IV, 4 (15va) 248; 283; 343; 350;
 354; 355; 378; 430
 IV, 5 (16ra) 248; 287; 355
 IV, 5 (16rb) 258
 IV, 5 (16rb-va) 430
 IV, 6 (16vb) 333
 IV, 6 (17ra) 333 sq.
 IV, 6 334 sqq.
 IV, 6 (17va) 335; 364; 369
 IV, 7 (18ra) 379
 IV, 7 (18rb) 369

 IV, 7 (18va) 423
 IV, 8 (18vb) 355 sq.
 IV, 8 (19ra) 300; 357
 IV, 9 (19rb) 243
 IV, 9 (19va) 352
 IV, 9 (19vb) 358; 359
 IV, 11 (21rb) 327
 IV, 12 (21vb) 321
 IV, 13 (23ra) 285; 294
 IV, 13 (22vb) 357; 406
 IV, 13 (23ra) 423
 IV, 15 (26ra) 292

 V, 1 368
 V, 1 (26vb) 18; 435; 441
 V, 4 (29ra) 368; 419 sq.
 V, 5 (29rb) 414
 V, 5 (29va) 414
 V, 5 (29vb) 44; 397; 442
 V, 6 (30ra) 387; 388; 390-392
 V, 6 (30rb) 372; 392; 395
 V, 6 (30va) 397
 V, 7 (30va) 356
 V, 7 (30vb) 299; 380
 V, 7 (31ra-rb) 224
 V, 8 (31vb) 283; 335
 V, 9 (32rb) 372; 398; 411
 V, 9 (32vb) 392

 VI, 1 (33rb) 348
 VI, 1 (33va) 248
 VI, 2 (33va) 368
 VI, 5 (35vb) 294; 314
 VI, 5 (36ra) 314
 VI, 5 (36va) 314; 342
 VI, 5 (36vb) 315

 VII, 1 (42rb) 243; 333; 379
 VII, 2 (42va) 401
 VII, 2 (42vb) 282; 284
 VII, 2 (43ra) 401
 VII, 6 (45ra-rb) 333
 VII, 8 (46rb) 440
 VII, 9 (46va) 440
 VII, 9 (46vb) 246
 VII, 9 (47ra) 293
 VII, 10 (47rb-47va) 427
 VII, 10 (47rb) 374
 VII, 10 (47va) 280
 VII, 11 (47vb) 424; 427
 VII, 11 (48ra) 426 sq.
 VII, 12 (48rb) 291
 VII, 12 (48va) 247; 291; 356; 437
 VII, 13 (49ra) 280
 VII, 15 (50vb) 293; 300
 VII, 15 (51ra) 376
 VII, 15 (51va) 299
 VII, 16 (51va) 372

- VII, 16 (51vb) 17; 434
 VII, 19 (53va-vb) 420
 VII, 20 (54ra) 248
 VIII, 1 (56ra) 291; 299; 444
 IX, 1 (56va) 300 sq.
 IX, 1 (56vb) 287
 IX, 2 (57ra) 44; 246; 266; 442-444
 IX, 5 (58ra) 288
 IX, 5 (58va) 288
 IX, 6 (59ra) 446 sq.
 IX, 7 (59va) 444
 IX, 8 (59vb-60rb) 284
 IX, 8 (60rb) 447
 X, 2 (62rb) 392
 XII, 1 (65ra) 346
 XII, 4 (67ra) 302
 XII, 6 (68va) 342
 XII, 8 (70vb-71va) 302
 XII, 8 (70vb) 301
 XII, 8 (71ra) 90
 XII, 10 (73va) 271
 XII, 14 (76vb) 299
 XII, 14 (77ra) 299 sq.; 322
*Quaestiones super decem libros ethicorum
 Aristotelis*
 (Paris 1513 = ND Frankfurt 1968)
 prooem. (2ra-b) 3
 prooem. (2ra) 262; 346
 prooem. (2rb) 352
 I, 2 (4ra) 300
 I, 4 (5ra) 440
 I, 5 (5vb) 18; 300
 I, 5 (6rb) 55
 I, 6 (7ra) 306
 I, 7 (7va) 256
 I, 10 (10rb) 248-250; 422
 I, 10 (10va-vb) 247
 I, 10 (10vb) 307
 I, 10 (11ra) 306
 I, 11 (11va) 20
 I, 13 (12vb) 346
 I, 16 (15ra) 428
 I, 16 (15vb) 312
 I, 16 (16rb) 248
 I, 17 (17ra) 18
 I, 17 (17rb) 317
 I, 18 248
 I, 21 (20va) 19
 II, 11 (30rb) 429
 II, 18 (36ra) 304
 III, 1 (37rb) 312
 III, 1 (37va) 312 sq.
 III, 1 (37vb) 319
 III, 2 (38va) 346
 III, 2 (38vb) 319; 346
 III, 2 (39vb) 419
 III, 2 (41ra) 346
 III, 2 (41rb) 332
 III, 3 (43ra) 319
 III, 4 (44rb) 319
 III, 5 (44rb) 319
 III, 5 (45ra) 319
 III, 7 (45vb) 346
 III, 9 (47ra) 393
 III, 24 (61vb) 305
 III, 25 (62ra) 308; 346
 III, 30 (67va-68vb) 309
 IV, 3 (71vb) 393
 IV, 3 (72ra) 309
 IV, 5 (74rb) 18
 IV, 6 (75vb) 18
 IV, 6 (76ra) 248
 IV, 14 (84ra) 18
 IV, 16 (86ra) 18
 IV, 16 (86rb) 314
 IV, 18 (87rb) 265; 304
 IV, 18 (87va) 18
 IV, 19 (88vb) 18
 V, 5 (95rb) 422
 V, 6 (96vb) 304
 V, 12 (102vb) 244
 V, 13 (103rb) 431
 V, 13 (103va) 18
 V, 14 (104rb) 283
 V, 16 (106ra) 18
 V, 19 (107va) 249; 299; 320
 V, 20 (109ra) 368
 V, 21 (109va-vb) 368
 V, 24 (111va) 304
 V, 24 (112rb) 304
 V, 27 (113vb) 18
 V, 29 (115vb) 308; 309
 VI, 1 (116va) 20 sq.; 262
 VI, 3 (118ra-119va) 383
 VI, 3 (118ra) 44
 VI, 3 (118rb) 383
 VI, 3 (118va) 266; 299; 371;
 384 sq.; 387; 393
 VI, 3 (118vb) 249; 425
 VI, 3 (119rb) 302
 VI, 3 (119va) 364
 VI, 4 (120va) 19; 302
 VI, 5 (121va) 266
 VI, 6 (121vb-123rb) 16

- VI, 6 (122rb) 77
 VI, 6 (122vb) 352
 VI, 6 (123ra) 245
 VI, 7 (123va) 266
 VI, 10 (126rb) 18
 VI, 11 (126va-vb) 441
 VI, 11 (127va) 431
 VI, 11 (127vb) 247; 262
 VI, 12 (128rb) 304-306; 314; 352
 VI, 13 (128vb) 341
 VI, 13 (129ra) 18
 VI, 15 (130va) 243
 VI, 17 (133va) 433
 VI, 18 (134rb) 428; 433
 VI, 21 (137vb) 312;
 VI, 21 (138ra) 312
 VI, 22 343
 VI, 22 (139ra) 309; 342
 VI, 22 (139rb) 18; 306; 422
 VI, 22 (139vb) 21; 306

 VII, 8 (145ra) 319
 VII, 10 (146va) 305
 VII, 10 (146vb) 429
 VII, 13 (149rb) 283
 VII, 13 (149va) 292
 VII, 15 (150rb) 18
 VII, 16 (151ra) 305
 VII, 18 (152ra) 350
 VII, 19 (152va) 19
 VII, 19 (153va9) 430
 VII, 20 (154va) 249
 VII, 21 (155ra) 288
 VII, 22 (156ra) 259
 VII, 22 (158ra) 266
 VII, 24 (160ra) 283
 VII, 28 (163rb) 299; 430
 VII, 28 (164rb) 18; 249
 VII, 29 (165va) 249
 VII, 29 (166ra) 244; 304

 VII, 29 (166rb) 283; 304
 VII, 30 (167ra) 249
 VII, 30 (167vb) 304

 VIII, 1 (168va) 310
 VIII, 2 (169vb) 266; 283
 VIII, 2 (170rb) 266;
 VIII, 4 (172va) 366
 VIII, 5 (174rb) 431
 VIII, 7 (176ra) 310
 VIII, 12 (179ra) 301
 VIII, 12 (179va) 25; 243; 308
 VIII, 16 (183va) 18
 VIII, 22 (188vb) 305

 IX, 2 (192rb) 21
 IX, 3 (194rb) 21
 IX, 3 (194vb) 21
 IX, 4 (196rb) 259
 IX, 6 (197va) 443
 IX, 6 (198ra) 321
 IX, 7 (199vb) 321
 IX, 7 (200ra) 299; 309; 346
 IX, 9 (201va) 283
 IX, 10 (202ra) 266

 X, 1 (204va) 15; 262
 X, 2 (205rb) 300; 321
 X, 2 (207ra) 312
 X, 3 (209ra) 299
 X, 4 (209va) 312
 X, 4 (210rb) 312
 X, 5 (212rb) 312
 X, 5 (212vb) 308; 328
 X, 5 (214rb) 425

*Ps-Buridan, Quaestiones super octo libros
 Politicorum Aristotelis*
 (Paris 1513 = ND Frankfurt 1969)
 6; 325

INDEX NOMINUM

- Ackrill J.L. 42
 McCord Adams M. 59; 163; 190;
 192; 197; 244; 293
 Adam Burley 264
 Adam Wodeham 22; 34; 54;
 214–217; 224; 246; 250; 256; 287;
 313; 316; 331;
 Adelard von Bath 255
 Aegidius 221; 387
 Aegidius von Mantes 221
 Aegidius Romanus 6; 20; 34; 44;
 47; 77–81; 94; 132; 225; 228; 242;
 244; 264; 270; 313; 331
 Aegidius de Feno 19; 263; 411
 Aertsen J.A. 190; 380
 Agrimi J. 242
 Alanus ab Insulis 256
 Albert K. 169
 Albertus Magnus 25; 39; 47; 55;
 57; 63; 103; 134; 169; 187; 227;
 241; 250; 252; 253; 254; 255; 256;
 257; 260; 263; 264; 268; 269; 272;
 309; 317; 318; 331; 337; 347; 350;
 367; 369
 Albert von Sachsen 5; 339
 Alcher von Clairvaux 255
 Alexander von Aphrodisias 251;
 292
 Alexander von Hales 53
 Anonymus 316
 Anonymus 324
 Anselm von Canterbury 55; 162;
 228; 274; 321; 376
 Antonius Andreas 47; 264
 Archytas von Tarent 107
 Arendt H. 254
 Aristipp 191
 Aristoteles 5; 6; 20; 26; 34; 42 sq.;
 44; 46; 47; 48; 49 sqq.; 54; 55;
 64; 65; 67; 69 sqq.; 79; 80; 86;
 88; 92; 100; 103; 104; 106; 107;
 108; 109; 112; 115; 118; 119; 127;
 132; 133; 135; 138; 145; 146; 147;
 151; 153; 154; 155; 159; 166; 170;
 172; 173; 178; 180; 182; 183; 184;
 185; 186; 187; 188; 191; 192; 195;
 196; 198; 203; 209; 212; 227; 229;
 230; 232; 233; 242; 243; 248; 249;
 251; 252; 253 sq.; 256; 257; 259;
 260; 261; 263; 264; 265; 266; 267;
 268; 271; 272; 273; 274; 275; 276;
 277; 278; 279; 280; 281; 282; 283;
 284; 286; 288; 289; 290; 291; 292;
 293; 294; 300; 301; 309; 314; 320;
 323; 326; 328; 332; 333; 334; 342;
 343; 344; 346; 353; 358; 360; 361;
 362; 363; 364; 365; 366; 367; 368;
 370; 379; 383; 385; 390; 393; 402;
 403; 404; 405; 408; 412; 415; 417;
 420; 421; 422; 424; 425; 426; 431;
 433; 437; 440; 445; 446
 Armogathe J.-R. 337
 Arnold von Villanova 22
 Ashworth E.J. 12; 427
 Aubry de Reims 239
 Auctoritates Aristotelis 262
 Augustinus 44; 49; 51; 54; 80; 113;
 119; 138; 161; 176; 212; 216; 223;
 229; 230; 255; 257; 258; 259; 271;
 276; 304; 318; 321; 342; 424
 Averroes 18; 34; 66; 82; 83; 85; 86;
 90; 105; 107; 132; 134; 146; 180;
 185; 186; 198; 212; 216; 227; 230;
 242; 249; 251; 256; 257; 258; 261;
 262; 263; 271; 273; 278; 280; 283;
 285; 286; 290; 291; 294; 302; 303;
 324; 343; 356; 362; 363; 379; 383;
 385; 442; 446
 Avicenna 55 sq.; 74; 81; 83; 85; 87;
 89; 90; 107; 134; 135; 141; 146;
 157; 172; 186; 212; 257; 261; 266;
 285; 299; 347; 379
 Bärthlein K. 50; 65; 107; 361
 Baeumker C. 119
 Barthélemy Clantier 288
 Bartholomaeus von Brügge 182
 Bataillon L.J. 24
 Baumgartner H.M. 36
 Bazán B. 268
 Beckmann J.P. 152; 158; 162; 167;
 173; 339; 351
 Beierwaltes W. 33; 48; 109; 124;
 361; 421
 Benedikt Hesse von Krakau 308
 Beonio Brocchieri Fumagalli
 M.T. 125
 Bergson H. 11; 39

- Bernhard von Arezzo 21; 220; 221
 Bernhard von Clairvaux 253
 Berthold von Moosburg 105
 Bettoni E. 47; 88; 145; 147
 Beutler R. 415
 Bianchi L. 244
 Biard J. 16
 Blasius von Parma 25; 308
 Blumenberg H. 10; 11 sq.; 17; 27; 251; 319
 Boehner Ph. 175
 Boethius 56; 65; 97; 107; 113; 114; 119; 168; 186; 187; 368; 381; 393; 418; 433; 437
 Boethius von Dacien 24; 239 sq.; 255; 282; 324; 325; 436
 Bonaventura 25; 34; 53; 54; 87 sq.; 100; 105; 106; 160; 163; 249; 253; 255; 259; 261; 266; 267; 293; 313; 318; 337; 345; 349; 362; 393
 Borst A. 214; 266
 Bos E.P. 9; 371
 Bottin F. 27
 Bradley F.H. 41
 Brown St. 215
 Breton St. 67; 278
 Bruno G. 118
 Buchheim Th. 421; 438
 Burr D. 145

 Cajetan 74; 159
 Cassirer E. 44
 Caujolle-Zaslowski F. 42
 Chenu M.D. 258
 Cicero 259; 312; 368
 Clauberg J. 33
 Clemens VI. 213
 Clienton 226
 Conti A.D. 42; 55; 56; 66
 Courtenay W.J. 8; 21; 22; 27; 208; 273; 287; 319; 356; 357
 Cramer W. 36
 Crathorn 44; 46; 54; 110; 207–214; 219; 224; 250; 251; 294; 316; 331; 357; 359; 362; 374
 Crusius Ch.A. 158

 Dante 14; 174
 De Morgan A. 53
 Déchanet J.-M. 14
 Decker B. 7 6; 78; 88; 89; 97; 117; 125; 126; 130;
 Deku H. 250
 Demokrit 367
 Dempf A. 174
 Descartes R. 33; 50; 64; 69; 200; 242; 337; 338; 343; 344; 345; 352; 435; 442
 Dietrich von Freiberg 50; 59; 103–116; 143; 158; 159; 255; 258; 260; 261; 266; 268; 316; 318; 330; 362; 367; 413
 Dionysius Areopagita 268; 271; 281
 Dörrie H. 415
 Doncoeur P. 190; 199
 Duhem P. 4; 7; 9
 Duin J.J. 250
 Durandus de S. Pourcain 22; 116; 125–131; 143; 255; 292; 301; 316; 399

 Eco U. 246
 Ehrle F. 9
 Engels J. 392
 Erler M. 49
 Ermatinger Ch.J. 182
 Eschenburg Th. 254
 Etzkorn G. 160; 183
 Eucken R. 64
 Evans G.R. 356

 Faral E. 4; 247
 Fellmann F. 18; 319
 Ferrandus Hispanus 250; 261
 Festugière A.J. 267
 Fichte J.G. 422
 Fischer H. 122; 241
 Fitzgerald M.J. 184
 FitzRalph R. 207
 Flasch K. 12 sq.; 24; 28; 40 sq.; 49; 60; 69; 87 sq.; 93; 103 sqq.; 106; 109; 111; 113; 115; 116; 118; 123; 220; 242; 268; 269; 294; 297; 304; 331; 425
 Flüeler Ch. 6; 325
 Franciscus von Marchia 8
 Frede M. 329
 Frege G. 10; 53
 v. Fritz K. 415

 Gadamer H.-G. 66
 Gál G. 144; 215; 224; 244
 Galen 257
 de Gandillac M. 22
 Gauthier R.A. 82; 239; 268
 Gayà J. 60
 Geach P. 12; 41
 Gelber H.G. 217
 Geraldus Odo 8; 21
 Gethmann C.F. 345
 Geyer B. 132
 Ghisalberti A. 4; 284; 335; 336; 341; 343; 355; 357; 380; 392; 416; 434
 Gilbert von Poitiers 56; 65; 75 sq.; 120 sq.; 263; 264

- Gilson Ét. 9; 24; 48; 55; 68; 75;
 125; 132; 162; 181; 184; 242; 255;
 308; 338; 348; 351; 356
 Glorieux P. 35
 Gmelin H. 14
 Gómez-Caffarena J. 92
 Gottfried von Fontaines 104; 143;
 304; 313; 327
 Grabmann M. 6; 42; 132; 250; 264;
 357
 Grant E. 8; 318
 Gregor von Rimini 34; 44; 46; 54;
 65; 66; 73; 74; 91; 152; 167; 223;
 224-236; 250; 256; 258; 263; 265;
 271; 277; 332; 362; 375; 408; 411;
 413
 Green-Pedersen N.J. 9
 Greive H. 190
 Greshacke G. 28

 Haas A.M. 122; 123
 Hamann J.G. 118
 Häring N. 65
 Hartmann N. 35; 155; 170
 Heck F. 14; 356
 Hegel G.W.F. 10; 36; 252; 256
 Heidegger M. 26; 37 sq.; 41; 44;
 68; 155; 170; 246; 256; 367
 Heimsoeth H. 10; 40
 Heinrich von Bate 250
 Heinrich von Gent 20; 25; 44; 47;
 48; 51; 52; 59; 63; 65; 73; 77; 78;
 79; 87-102; 113; 114; 116; 122;
 142; 143; 146; 147; 151; 152; 157;
 162; 164; 165; 166; 167; 168; 172;
 176; 193; 218; 225; 243; 256; 258;
 284; 294; 313; 316; 317; 324; 331;
 345; 348; 349; 356; 365; 399
 Heinrich von Harclay 59; 204; 282
 Heitmann Ch. 264
 Henninger M.G. 41; 53 sq.; 58 sq.;
 63; 73; 78; 88; 93; 102; 117; 152;
 163; 167; 190; 193; 197; 207; 226
 Henrich D. 36; 396
 Heraklit 421
 Heynck V. 145; 147; 243
 Hieronymus 258
 Hilarius von Poitiers 256; 284
 Hippokrates 257
 Hissette R. 24; 221; 297; 304; 332
 Hobbes Th. 33; 242
 Hödl L. 24; 88 sq.; 100; 297
 Hösle V. 50; 60
 Hoffmann F. 207; 214; 217; 328
 Holzer O. 152
 Honnefelder L. 161; 339; 349; 446
 Horstmann R.-P. 36; 41; 170
 Hubien H. 9

 Hübener W. 3; 13; 22; 71; 72; 102;
 163; 184; 220; 228; 338; 377
 Hugo von St.Viktor 253; 256

 Imbach R. 77; 220; 331
 Imbach R. – Lindblad U. 331

 Jacques de Douai 239
 Jakob von Metz 116
 Jakob von Viterbo 34; 40; 44; 47;
 48; 52; 64; 90; 91; 132-142; 182;
 361; 374
 Jansen B. 145
 Jaspers K. 57 sq.; 254
 Jehl R. 366
 Johannes Buridan 3-29; 30; 44; 45;
 55; 57; 58; 67; 68; 71; 77; 89; 90;
 107; 147; 168; 174; 183; 185; 193;
 200; 206; 217; 221; 224; 225; 226;
 239-259; 261-267; 271; 279-295;
 296-337; 339-352; 353-359;
 362-370; 371-374; 376-401;
 403-417; 418-447
 Johannes von Damaskus 35; 132;
 139; 259
 Johannes Duns Scotus 22; 34; 35;
 43; 44; 48; 51; 52; 53; 54; 55; 59;
 64; 65; 70 sq.; 73; 74; 78; 89; 93;
 98; 102; 107; 112; 126; 131; 137;
 143; 149; 151-173; 183; 188; 190;
 192; 196; 197; 200; 201; 203; 215;
 218; 225; 227; 231; 243; 244; 245;
 249; 254; 255; 256; 257; 258; 259;
 266; 270; 294; 304; 308; 313; 316;
 317; 323; 324; 331; 336; 342; 343;
 347; 348; 349; 350; 351; 353; 361;
 366; 368; 373; 379; 380; 411; 417;
 427; 431; 437; 443
 Johannes Eriugena 48; 93; 109;
 254
 Johannes Gerson 3; 259; 288; 349;
 425
 Johannes von Jandun 107; 167;
 174-182; 183; 250; 261; 262; 265;
 317; 374; 446
 Johannes Mirecourt 22; 211
 Johannes Quidort 116
 Johannes Wacfeld 330
 Johannes XXII. 21; 311
 Jorissen H. 331
 Jourdain Ch. 245
 de Jouvenel B. 254

 Kaiser R. 269
 Kaluza Z. 3; 221; 425
 Kampits P. 34
 Kant I. 35; 36; 77; 158; 325; 367;
 421

- Kierkegaard S. 36 sq.
 Kilvington cf. Richard Kilvington
 King P. 352
 Klima G. 285
 Kluxen W. 347
 Kobusch Th. 9; 49; 67; 68; 109;
 110; 113; 144; 220; 228; 239; 285;
 341; 344;
 Koch J. 120 sq.; 125; 145
 Kolakowski L. 12
 Krempel A. 53; 63; 72; 73
 Krieger G. 19; 447
 Krings H. 53; 73; 76
 Kunze P. 184

 Lambert von Auxerre 16
 Landulph von Caraccioli 182
 Leibniz G.W. 10; 32; 34; 39; 43;
 44; 45; 56; 118; 242; 252; 337;
 338; 435
 Leibold G. 278; 339
 Leff G. 8; 23; 27; 207; 227; 233;
 445
 Lescün E.G. 225; 227
 Lewry O. 65
 de Libera A. 381
Liber de causis 119; 254; 270; 274;
 299; 321; 330
Liber sex principiorum 114; 209; 263;
 264; 265
 Linwood U. 319
 Löbl R. 42
 Lohr Ch. 266; 393
 López Vázquez J.R. 190
 Lorenz von Lindores 308
 Luna C. 80

 Mahoney E.P. 275
 McEvoy J. 356
 McLaughlin M.M. 243
 McMahon W.E. 367
 Maier A. 5; 7; 8; 9; 10; 11; 15; 17;
 18; 20; 21; 24; 25; 26; 28; 77; 83;
 125; 129; 131; 136; 144; 146; 150;
 183; 211; 229; 260; 275; 314; 316
 Maierù A. 16
 Maimonides 380
 Mangelot E. 331
 Marcolino V. 214; 224; 225; 226;
 227
 Marinozzi C. 63
 Maritain J. 345
 Markowski M. 183; 245; 354
 Marsilius von Inghen 5; 339
 Marsilius von Padua 174; 181; 214
 Martin G. 56; 152; 157; 158; 170;
 173; 190; 192; 335
 Martinus von Dacien 74; 96; 264

 Matthaeus ab Aquasparta 355
 Maurer A. 24; 82; 83; 432
 Mauritius de Portu 47
 Mazzarella P. 105
 Meier S. 163
 Meister Eckhart 44; 48; 59; 87; 93;
 104; 105; 106; 110; 117-124; 143;
 163; 169; 221; 241; 244; 259; 260;
 301; 304; 307; 317; 353; 380; 381;
 393
 Michael de Massa 8; 273
 Michael B. 4; 15; 245; 247; 355;
 356
 Michael Cesena 21
 Michalski K. 23; 307
 Mieth D. 123 sq.
 Miethke J. 271; 318
 Miller R.H. 13; 23
 Minio-Paluello L. 65
 Mohammed 308
 Mojsisch B. 105; 113; 114; 117;
 118; 227; 292; 351;
 Monahan E.J. 9
 Moody E.A. 7; 9; 10; 14; 77; 245;
 272
 Mugnai M. 32
 Murdoch J.E. 10; 14; 273

 Neunheuser P. 331
 Nietzsche F. 38
 Nikolaus von Autrecourt 21; 22;
 23; 219-223; 242; 294; 301; 316;
 319; 330; 387
 Nikolaus Cusanus 33; 105; 118
 Nikolaus von Lyra 266
 Nicolas de Vaudémont 6
 Nikolaus von Oresme 3; 5; 77; 339
 Nikolaus von Straßburg 331
 Nuchelmans G. 396

 Obermann H.A. 224; 227
 O'Donnell R. 221
 Oehler K. 42; 67; 186; 402
 Oeing-Hanhoff L. 69; 96
 Owens J. 267

 Palacz R. 245; 447
 Pannenberg W. 259
 Pape I. 445
 Paqué R. 22; 26-29; 242; 248; 287;
 288; 289; 301; 343
 Pascal B. 24
 Patar B. 7; 23; 27 sq.; 174; 279;
 307; 311; 329; 392
 Pattin A. 53; 93; 100; 140; 162;
 174; 177;
 Paulus J. 79; 88; 93; 102; 147; 168
 Peirce Ch.S. 53

- Pelster F. 282
 Perler D. 13; 27; 41; 184; 214;
 219; 220; 221; 222; 251; 328; 420
 Peter Abaelard 14; 273
 Petrus de Alliaco 308
 Petrus Aureoli 22; 59; 73; 175;
 225; 226; 227; 230; 254; 262; 282;
 408
 Petrus von Alvernia 6; 367
 Petrus Hispanus 16; 17; 184; 246;
 257; 363
 Petrus Johannes Olivi 48; 53; 128;
 129; 143–150; 193; 200; 243; 256;
 327; 331
 Petrus Lombardus 104; 214; 228;
 252; 257
 Petrus von Tarentasia 53
 Petrus Thomae 47
 Petrus de Trabibus 146
 Pico della Mirandola 118
 Pinborg J. 22; 174; 363; 392; 393
 Platon 37; 145; 200; 210; 255; 271;
 279; 291; 292; 293; 294; 314; 358;
 415; 423; 437
 Platzek E.W. 42; 60
 Plotin 65; 109; 361; 415; 421
 Pluta O. 23; 27; 28; 308; 318; 325;
 425
 Pomponazzi P. 308
 Porphyrius 48; 256; 280; 290; 437
 Prezioso F. 175
 Prior A.N. 12
 Proklos 119; 261; 270
 Ps-Johannes Buridan 45
 Ps-Ockham 351; 436

 Radulphus Brito 367
 Raimundus Lullus 25; 50; 59 sq.;
 307; 380
 Reina M.E. 284
 Reisinger P. 36
 Rescher N. 22
 Richard Kilvington 357
 Richard of Middletown 59; 157;
 316
 de Rijk L.-M. 16; 17; 22; 258; 274;
 339; 368
 Rickert H. 40
 Robert Grosseteste 256; 262; 356;
 357; 358
 Robert Holcot 54; 207; 208; 213;
 214; 217–219; 224; 243; 328; 362
 Robert Kilwardby 63 sq.; 250; 255;
 264; 366
 Roberts L.N. 12
 Roger Bacon 14; 43; 68; 255; 257;
 273; 307; 356
 Rombach H. 11

 Ross D. 34
 Ruello F. 133;
 Russell B. 32; 41; 53; 170; 230; 375
 Rutten Ch. 361

 Sajá G. 24
 Sarnowski J. 5; 8; 339; 363
 Sartori G. 22
 Schelling F.W.J. 11; 36
 Schenk R. 63
 Schepers H. 207; 208
 Schmiele H. 262
 Schmidt M.A. 65
 Schmücker L. 64
 Schmutge L. 174; 175; 182
 Schneider J. 80; 243; 369; 408
 Schönberger R. 20; 63; 68; 79; 89;
 92 sq.; 98; 115; 118; 122; 127;
 163; 192; 263; 266; 347; 375; 376;
 439
 Schulthess P. 158
 Schulze M. 21; 225
 Scott T.K. 16; 23; 224
 Seidl H. 445
 Seneca 14; 248; 312; 437
 Sextus Empiricus 44
 Shapiro A. 184
 Siger von Brabant 45; 82–86; 105;
 143; 146; 183; 242; 243; 244; 250;
 258; 260; 262; 272; 282; 294; 304;
 316; 330; 331; 332; 337; 347; 446
 Siewerth G. 31
 Simplicius 51; 56; 87; 95; 98; 103;
 132; 133; 134; 138; 140; 168; 186;
 256; 292
 Sorabij R. 267
 Spade P.V. 184; 432
 Spaemann R. 11; 345
 Spaemann R./Löw R. 17; 18; 36;
 50; 155; 442
 Spinoza B. de 10 sq.; 33
 Sprengard K.A. 42
 Stadter E. 147
 Stead Ch.G. 161
 Steel C. 250
 Sturlese L. 113
 Sturlese R. 104
 Suarez F. 34; 44; 57; 78

 Tachau K.H. 16; 208; 214; 220
 Tachau K.H. – Courtenay W.J. 23;
 28 sq.; 224
 Teetaert A. 282
 Tempier Ét. 243
 Tétreau R.D. 292
 Theiler W. 415
 Thijssen H. 9; 23; 27; 289; 355;
 371; 434; 438

- Thomas von Aquin 6; 24 sq.; 26;
 31; 34; 43; 44; 45; 48; 52 sqq.;
 54; 59; 63; 65–76; 80; 82; 90; 91;
 92; 94; 96; 98; 101; 103; 110; 111;
 118; 121; 143; 147; 157; 159; 162;
 165; 166; 167; 169; 175; 176; 177;
 191; 192; 207; 212; 218; 225; 240;
 241; 242; 243; 244; 246; 247; 250;
 254; 255; 257; 258; 259; 266; 267;
 268; 269; 271; 274; 276; 281; 282;
 283; 284; 285; 290; 291; 298; 300;
 301; 302; 303; 304; 308; 312; 313;
 314; 316; 317; 318; 321; 324; 325;
 327; 329; 331; 337; 342; 344; 345;
 347; 348; 349; 350; 351; 352; 353;
 355; 361; 365; 366; 367; 368; 369;
 376; 379; 380; 381; 392; 400; 418;
 421; 422; 424; 435
 Thomas Bradwardine 8; 357
 Thomas von Erfurt 97; 264
 Thomas von Sutton 63; 66; 93;
 258; 266; 312; 368
 Thomas Wylton 182; 260
 Thomson S.H. 174
 Trapp A.D. 225; 273
 Trusen W. 250;

 Ulrich von Straßburg 4; 55; 347;
 421

 Van Steenberghen F. 24; 241; 244;
 269; 347
 Vignaux P. 195; 199;
 Vinzenz Ferrer 16; 17
 Vitalis de Furno 144; 264
 Volkmann-Schluck K.-H. 361
 Vos A. 32; 52; 173

 Wagner H. 31
 Wallace W.A. 21
 Walsh J.J. 14; 19; 21; 23
 Walter Burley 6; 16; 66; 174; 179;
 183–189; 264; 271; 274; 316; 369;
 374; 379; 408

 Walter Chatton 73
 Wéber E.-H. 121
 Weber H.J. 436
 Weinberg J.A. 32; 42; 51; 129; 220
 Weisheipl J.A. 183; 184; 257; 268
 Wejers O. 88
 Wendland V. 29; 224; 227; 228;
 233
 Wieland W. 50; 367
 Wilhelm von Alnwick 260; 356
 Wilhelm de la Mare 63; 162; 313
 Wilhelm de la Ware 162
 Wilhelm von Moerbeke 103; 132
 William Ockham 8; 15; 16; 17; 20;
 22; 23; 27; 29; 46; 48; 54; 59; 64;
 68; 73; 102; 107; 111; 144; 156;
 157; 164; 168; 170; 172; 173; 176;
 180; 183; 184; 190–206; 207; 213;
 214; 215; 216; 217; 218; 219; 224;
 225; 226; 230; 231; 241; 242; 246;
 247; 250; 255; 259; 260; 261; 263;
 265; 271; 272; 273; 274; 275; 276;
 277; 278; 279; 280; 281; 286; 291;
 292; 293; 301; 302; 311; 316; 319;
 321; 331; 339; 340; 350; 351; 352;
 355; 357; 363; 365; 368; 374; 375;
 377; 380; 381; 387; 389; 391; 399;
 403; 408; 409; 412; 416; 420; 423;
 424; 428; 431; 433; 436; 438; 439;
 444; 445
 William of Sherwood 16
 Wippel J.F. 67; 143; 293
 Wolff Ch. 7
 v. Wolzogen Ch. 38; 42
 Wood R. 184; 208; 215; 246
 de Wulf M. 114; 170

 Ypma E. 133; 138

 Zimmermann A. 250; 261; 341;
 344; 432; 446
 Zoubov V.P. 21
 Zum Brunn E. 118

INDEX TERMINORUM

- Absolut cf. relativ – absolut
ad 74
ad aliquid cf. Relation, Vokabular
ad se 51; 100 sq.; 122; 152; 199
 Ähnlichkeit 56 sq.; 79; 95; 99 sq.;
 105; 141; 160; 177; 189; 200 sq.;
 210 sq.; 216; 234; 394 sq.; 429;
 431; 435
 Affirmationsvorbehalt 249 sq.; 276
 Akt–Potenz 155; 187; 442 sqq.
 Akzidenz 120 sq.; 128 sq.; 139 sqq.;
 163; 178; 192; 234; 248; 253; 294;
 303; 329 sqq.; 379
 Akzidentien, absolute 140
 Albertismus 16
 Allmacht 11; 23; 128; 304; 315
 sqq.; 322 sqq.; 387; 447
 Analogie 301 sq.; 333 sqq.; 377;
 427 sqq.
appellatio 384; 396
 Artes-Fakultät (-Lehrer) 240 sq.;
 247; 261; 286; 297; 318; 333;
 361 sq.; 369 sq.; 399
 Aristotelismus 18; 34; 55; 68; 85;
 97; 100; 106; 192; 231; 269; 231;
 272; 279 sq.; 283; 323; 325; 330;
 333; 345; 347; 354; 362; 445
 Attribution 130; 221; 301 sq.; 349;
 420; 428 428 sqq.
 Aufwertung 33; 35; 37; 39; 47; 50;
 60; 89; 181; 351; 380; 391; 441
 Augustinismus 55; 88; 100; 113;
 119; 161; 176; 231; 424
 Autorität 194; 253 sqq.
 Averroismus 59; 82; 85 sq.; 110;
 179; 180 sqq.; 251; 260 sq.; 268 sq.;
 273; 282; 304; 308; 331 sq.
 Bewegung 12; 21; 111; 169 sq.;
 175; 184; 247; 263; 272; 314; 346
 sq.; 358; 374; 377; 390; 442 sq.
 Buridan cf. Johannes Buridan
 Buridanismus 5; 7; 425
 "Buridanischer Esel" 11; 246
causa 79; 91; 110 sq.; 115; 233;
 388 sqq.; 438 sqq.
causa essentialis 427
causa finalis cf. Finalität
causa prima 299; 321; 330–332; 356
 – *causa secunda* 331 sq.
causa essendi – *causa movendi* 347
collatio cf. Vergleich; *vis collativa*
comparatio; *comparare* 33; 39; 57; 64;
 75; 123; 135; 152; 162; 168; 171;
 231; 397–401; 417; 422 (cf.
 Relation als Komparationsakt;
 Vergleich; *vis collativa*)
dependentia essentialis 87; 157
 Ding 49 sq; 209
dispositio (addita) 45 sq.; 75; 283;
 333; 340; 379; 388; 390; 392; 397;
 401
 Distinktion 64; 80; 82; 98; 112;
 121; 124; 146; 164 sqq.; 181; 198;
 201; 218 sq.; 229; 236; 353; 375
 sq.; 391
 Eigenschaft 36 sq.; 53; 79; 165;
 199; 202 sq.; 300; 327; 384 sq.;
 445 (cf. Akzidens)
 Einheit 169 sq.
 Einheit 95; 148; 379 sq.
 – des Buridanischen Denkens
 21 sqq.
 – des Buridanismus 5
 – des Körperbegriffs 109
 – der Merton-School 8
 – numerische 201; 418 sqq.
 – der Probleme 39 sq.
 – der Relationskategorie cf.
 Relation, Einheit der Rel.
 – des Satzes 420 sqq.
 – von Substanz und Akzidens 140
 – der Theorie 193 sq.;
 – der Wirklichkeit 136; 168 sqq.
ens 353 sqq.
ens conceptionale 110; 113; 116
ens naturae 113
ens rationis
 (*ens secundum rationem*) 126; 134 sq.;
 157; 159; 175 sq.; 203
ens reale 110; 126; 134 sq.; 175

- Erfahrung 40; 127; 173; 194; 263;
 421
 – Selbsterfahrung 435
esse in 96
esse ad 96
esse in alio 96
 Entteleologisierung cf. Finalität
 Essentialismus 143; 146; 148; 200
 Ethik 7; 14 sq.; 19; 252; 308;
 329 sqq.
 Eucharistie 250; 329 sqq.; 399 (cf.
 Transsubstantiation)

famositas 106 sq.; 363
 Fideismus 26; 307
 Finalität 12; 17–20; 111; 115;
 445 sq.
 Form–Materie 44; 106 sq.; 148;
 280; 282; 325; 327; 341; 356; 401;
 421 sq.q; 427
 Formaldistinktion 167 sq.; 302
 Formalität 131; 163; 172

 Ganzes – Teil 423 sqq.; 436
 Gewohnheit 262
 Gewißheit 221; 242; 320; 330; 343
 Gott 11; 25; 45; 47; 49; 51; 53; 68;
 93 sq.; 119; 121 sqq.; 124; 148 sq.;
 158; 180; 185; 191; 197; 203; 225;
 229; 231; 233; 235; 244; 298;
 326 sq.; 346; 388; 393; 447
 Grammatik 46; 128; 186 sq.; 209;
 211; 214; 273; 292; 300; 310; 340;
 358; 364; 404

 Identität 127; 130; 167; 204; 390 sq.;
 435 sqq.
 Impetus 8; 12
 Induktion 8 sq.; 20; 441
 Inhärenz 75; 121; 127–129; 140 sq.;
 178; 199; 220; 236; 328; 335; 389
 Intellekt 19; 104 sq.; 109; 116; 117;
 121; 126; 158; 176; 235; 253; 381;
 425 sq.; 437
 Intention (erste, zweite) 68; 100;
 109; 112; 126; 135; 137; 141; 195;
 210 sq.; 350 sq.; 361; 364 sq.;
 373; 381
 Interpretation 255 sqq.

 Johannes Buridan
 – Diplomatie 26–29
 – Logik 12
 – Rektorat 27 sqq.;
 – Werke:
 De anima 7; 279; 305; 438
 Consequentiae 9
 De motibus animalium 7; 279
 Politik-Kommentar 6; 325
 Ethik-Kommentar 14; 21; 245

 Kategorie 92 sq.; 103; 118; 127 sq.;
 131; 133; 141; 144–147; 161;
 172 sq.; 179 sqq.; 185 sq.; 187 sqq.;
 190 sq.; 209; 211; 360–370;
 – absolute 114; 140
 Kausalität 105; 170; 189; 386; 389;
 438
 – Ähnlichkeit 442 sq.
 Kommentar 266 sqq.
 Kontemplation 306 sq.
 Kontingenz 26; 56; 92; 107; 120;
 257; 315 sq.; 319 sq.; 342; 355;
 388; 429; 443
 Konvention 288 sqq.; 392 sq.
 Kopula 138
 Korrelation 106 sq.; 154 sq.; 167;
 408 sqq.; 446

 Lebendiges 50; 438
 Letztbegründung 341 sq.; 345
 Logik 3; 7–13; 16 sq.; 31; 41 sq.;
 51 sqq.; 57; 131; 171; 184; 186;
 194; 213; 217; 252 sq.; 264; 274;
 286; 289; 314; 327 sq.; 340; 350
 sqq.; 355; 364; 372; 402; 412; 417;
 428; 432

 Materialismus 23; 28; 425
 Materie 87; 325; 444
 Mathematik 137; 170 sq.
 Megariker 445
 Merton-School 8
 Metapher 123; 161; 180; 196; 231;
 243; 246; 271; 279 sq.; 283–285;
 401; 407; 429
 Metaphysik 14; 22; 31; 52; 70; 93;
 100 sq.; 107; 125; 136; 151; 153;
 155 sq.; 159; 170 sqq.; 184; 187;
 200; 240; 252 sq.; 287; 306; 309;
 319 sq.; 314 sqq.; 316; 319;
 323 sqq.; 329; 335 sqq.; 339 sqq.;
 351 sqq.; 357; 361; 373; 377 sq.;
 383; 391; 398 sqq.; 413; 425; 430;
 433; 439
 Modus 1; 59; 67; 96 sqq.; 101;
 113 sq.; 129 sq.; 143; 150; 164;
 380
 modus essendi 129; 147; 150
 modus praedicandi 147; 365
 modus significandi 135; 209
 Möglichkeit 317; 443 sq.

 Namen 54 sq.; 197; 209; 211; 381;
 408; 415
 – absolut–konnotativ 54; 396;

- 415; 417
 – erster, zweiter Intention 68
 Natur 17 sqq.; 49 sq.; 68 sqq.; 73;
 105; 109 sq.; 111–113; 157; 170;
 320 sq.
 Naturphilosophie 252; 320; 323 sq.;
 341; 346 sq.
 Negation 36; 109; 127; 138 sq.; 172
 Neuplatonismus 42; 48 q.; 55 sq.;
 78; 103 sq.; 109; 161; 172; 206;
 280; 421
 Nominalismus 13–14; 22; 33; 39;
 46; 52; 57; 76; 78; 102; 148; 157;
 188 sq.; 208; 214; 225; 227 sq.;
 235; 271 sqq.; 316; 322; 339; 355;
 362; 364; 374; 377 sq.; 383 sq.;
 387 sq.; 391; 398; 400 sq.; 409 sq.;
 415; 418; 424; 433 sq.
 Nominalistenstatut 27–29; 287 sqq.;
 301; 423
 Ockhamismus 5; 21–23; 214; 416;
 428
 Ökonomieprinzip 19; 111; 382
 Omnipotenz cf. Allmacht
 Ontologie 131
 Oxford 8; 101; 104; 217; 226; 412
 Ordnung 44; 69–71; 102; 136;
 159 sq.; 168 sq.; 422 sq.
 Paris 3; 5 sq.; 8 sq.; 12; 17; 21 sq.;
 27 sq.; 74; 88; 96; 101; 104; 145;
 219; 226; 247 sq.; 365; 412
 Physik 11
 Poetik 352
 Potenz (ialität) 34; 43 sq.; 87; 96;
 105 sq.; 111; 155 sq.; 169; 171;
 175; 177; 188; 280; 304; 315 sqq.;
 380; 382 sqq.; 424; 442 sqq.
 Problemgeschichte 40 sq.
 Qualitāt 54; 56; 75; 79; 95; 99; 107;
 114; 120; 127 sq.; 131; 160; 165;
 177 sq.; 186; 201; 229; 234 sq.
 Quantitāt 21; 144; 191
realitas 79; 100; 114; 115; 136; 168;
 169; 171; 273; 350; 373
 Relation
 – Vokabular 42; 64
 – *adaliqutitas* 64
 – *ad-alietas* 141
 – *additas* 74
 – *ad aliquid* 64; 227
 – *comparatio* 64
 – *habitus* 43; 64
 – *habitus relativa* 115
 – *relativum* 46; 64; 227
 – *respectivum* 46
 – *respectus* 46; 64; 112
 – Aufwertung 34 sqq.
 – Grundbegriff der
 Philosophie 30 sqq.
 – Begriff der R. (*ratio rel.*) 52;
 73; 75; 83; 87; 94; 97; 117; 120;
 128; 152 sqq.; 187 sq.; 227 sq.;
 386; 402 sqq.
 – *secundum convertentiam* 236;
 404 sqq.
 – *susciunt magis et minus* 405
 – *simul natura* 236; 407 sqq.
 – Kontrarietät 404 sq.
 – analog/univok 74; 140
 – Formen:
relatio absoluta 37
relatio essentialis (*respectus ess.*)
 36 sq.; 39; 50; 52; 53; 87; 104 sqq.
relatio – *relativum / relatum* 42 sq.;
 72 sq.; 187; 208 sq.; 395
relatio realis 68; 72 sq.; 90; 111 sq.;
 178; 389
relatio secundum dici 44; 78; 121;
 188; 195
relatio secundum esse 78; 121; 188;
 195
relatio secundum rationem 65; 73; 78;
 85; 98; 143; 158; 176; 188; 195;
 203; 230; 373
relatio secundum rem 78; 85; 91; 98;
 143; 158; 188; 195
 Relation ohne Relata 38
 Relation, asymmetrische 153;
 157 sq.; 394
 Relation, transzendente 53; 140;
 161–163; 187; 234; 415
 – ontolog. Status 65; 66 sq.; 71;
 73 sq.; 78; 87 sqq.; 94; 108
 sqq.; 114; 116; 127; 131; 133
 sqq.; 151; 164 sqq.; 184 sqq.;
 203; 222; 229 sqq.; 360; 373;
 375; 386; 388; 394; 396 sqq.
 – Realität der R. 76; 125; 134;
 136 sq.; 141; 147 sq.; 168 sqq.;
 340
 – minimales Sein der R. 34; 66;
 121; 130 sq.; 140; 185; 199 sq.;
 220; 402
 – als Komparationsakt 83; 95;
 135; 137; 397; 398 sqq.; 417
 – *operatio animae* 383
 – *operatio intellectus* 33; 112
 – *opus animae* 373
 – als Akzidens 49; 51 sqq.; 74
 sq.; 79 sq.; 106; 119; 129; 139
 sqq.; 149; 153; 161; 210; 389 sq.
 – *inhaerens vs. assistens* 75 sq.; 79

- Akzidentalität des Akzidens 52; 54; 75; 79 sq.; 97; 127; 153
- als *intervallum* 72 sq.; 231 (cf. Verbindung)
- Kategorie 35 sq.; 53; 66 sqq.; 74; 80 sq.; 108; 115; 117; 119; 131; 145; 147; 172 sq.; 179 sq.; 187; 373; 394
- Einheit der Relationskategorie 115; 175; 187; 360; 412 sqq.
- als Modus 50; 96 sqq.; 127; 139 sq.; 143; 150; 193
- als Name 94 sq.; 184
- Relation als Prinzip 73 sq.; 141; 156; 187; 201
- u. Ding 35 sq.; 38; 97
- kein Etwas 81; 129; 141
- *natura relationis* 47; 64; 83; 133 sq.
- relativ – absolut 47; 48; 54; 79; 100; 127; 155 sq.; 172; 181; 198; 210; 216; 229; 232 sq.; 386
- u. Fundament 52; 76; 78 sq.; 100 sq.; 108; 115; 137 sq.; 140; 152 sqq.; 157; 166 sq.; 175; 180 sq.; 184; 188 sq.; 195 sq.; 208 sq.; 231; 409 sqq.
- als *res* 73; 127; 130; 157; 165; 167
- und *subiectum* 84; 120; 122; 177 sq.
- und *terminus* 122; 152 sqq.; 154 sqq.; 177; 221
- u. Substanz 35; 48; 93; 119
- Erkenntnis der R. 70 sq.; 135
- Relationennominalismus 76; 409
- Relationenrealismus 56; 94; 145; 148; 164; 172; 176 sq.; 181; 234; 390;
- res* 45; 92; 130; 373; 384
- *parva res* 199 sq.
- res absoluta* 46; 107; 127; 188; 196; 196 sqq.; 200; 205; 236; 359; 375–379; 382; 388–391
- res addita* 390 sq.
- res-ratio* 94; 157
- res-modus* 45; 96; 129; 142; 166
- Rhetorik 352
- Satz cf. Einheit
- Sentenzenkommentar 34; 104; 208; 214; 252
- Schöpfung 11; 20; 37; 47; 52; 55; 71; 79; 90 sqq.; 100 sq.; 104; 108; 116; 123; 148 sqq.; 151 sq.; 153; 158; 160 sqq.; 164; 173; 191; 198; 204; 229; 231; 321; 323 sq.; 324 sqq.; 326; 356; 358; 362; 378; 387; 390; 447
- Scholastik 6; 7; 14; 33; 34; 39; 40; 43; 47; 58; 69; 76; 88; 133 sq.; 199; 240 sq.; 252 sq.; 266; 287; 312
- Heilige Schrift 194; 243; 259; 274; 275; 289 sq.; 301; 312
- Seele 437 sq.
- Sein 31; 34; 42; 49; 51; 66 sq.; 73; 75; 76; 77; 78 sqq.; 92 sq.; 94; 97 sq.; 110 sqq.; 114
- Selbstzweck 342 sqq.
- Singularität (*singulariter*) 126; 248; 265; 271; 282; 349 sq.; 354; 378; 433; 438
- Skotismus 47–48; 220; 446 sq.
- Sophistik 421
- species* 15
- Spätscholastik 8 sq.; 13 sq.; 251; 433
- Stoa (stoisch; Stoiker) 87; 89 sq.; 95; 134 sq.; 168; 186
- Streben 45; 111; 302; 434
- Subsistenz 56; 94; 127; 129; 216; 333 sqq.; 429; 444
- Substanz 18; 35; 39; 48 sqq.; 51 sq.; 60; 66; 68; 71 sqq.; 75 sq.; 79; 83 sq.; 87; 93 sq.; 97; 99; 105 sqq.; 110; 114 sq.; 119; 139; 149; 154; 164 sq.; 211 sq.; 220; 303; 329; 380
- Suffizienz 146; 362; 365–370; 419 sq.
- Supposition 10; 15–17; 22; 57; 131; 208; 211; 286; 289; 384; 386; 417
- Syllabus (1277) 24; 282; 297; 304; 318 sq.; 332; 399
- Symbolismus 163
- Teil cf. Ganzes-Teil
- Teleologie cf. Finalität
- terminus absolutus* 383 sqq.; 397 sq.
- terminus relativus* 381 sqq.; 397 sq.; 414; 430
- Theologie 31; 59; 68; 82; 87; 89 sq.; 91; 108; 121; 133; 146; 151; 172; 184; 192 sqq.; 195 sq.; 208; 213 sq.; 240; 248; 252; 267–269; 295; 296sq.; 304 sqq.; 341; 344; 399
- totum integrum* 418
- totum universale* 418
- Trinität 38; 48–49; 52; 56; 60; 65; 80; 90; 99; 108; 129–130; 133 sq.; 139; 144; 163; 172 sq.; 191 sqq.; 217 sq.; 225; 328; 399

- Transzendentalien 96; 126; 127;
140; 167; 187
Transsubstantiation 144; 161–163
- Universalien 212; 340; 372
Universum 73; 106; 123; 136;
167 sq.
- Verbindung 35
Vergleich 39; 83; 123; 135; 137;
168 sqq.; 203; 236; 398; 400 sq.;
417 (cf. *comparatio*; Relation als
Komparationsakt; *vis collativa*)
Verschiedenheit 126; 130; 137; 167;
376; 390 sqq.
via communis 313
virtus sermonis 274; 280; 287 sqq.
- vis collativa, collatio* 35; 70 sq.; 95;
158; 401 *comparatio*; Relation als
Komparationsakt; Vergleich)
- Wahrheit 44; 117; 254 sq.
– Intellekt 19 sq.; 253
Wahrheit, doppelte 24–26
Welt, ewige 91; 282
Widerspruch 165; 171; 179; 218;
234; 317
Wissenschaft, Einheit der 430 sqq.
Wurfbewegung cf. Impetus
- Zeit 21 sq.; 113; 176; 247; 264;
272; 358; 362; 374; 376; 407 sq.;
435